وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة العراقية
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)
الجامعة العراقية

السنة التاسعة عشرة العدد 1/28 1433هـ/ 2012م

الهيئة الاستشارية

هيئة التحرير

مجلة الجامعة العراقية/ العدد (1/28) (2012م)

الجامعة العراقية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة 308 شارع 22/ الجامعة العراقية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: 4254257

فاكس: 4253246

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة:mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

1. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.
2. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.
3. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

4. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

5.تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

6.يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن 16 والهامش قياس 14 والعنوان الرئيسي 18 والعنوان الفرعي 16 غامق.

7.يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

8.يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 30 صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد 40 صفحة يؤخذ مبلغ قدره 3000 دينار عن كل صفحة.

9.تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

10.لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

11.يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (40000) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

12.يزود صاحب البحث– عند نشره– بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة..

هي نفحاتٍ لطيفةٍ تلامسَ بمرورها شغافِ القلوبِ، يسيرُ على خُطاها منْ سعى في طلبِ العِلمِ وجالسَ العُلماء، ومنْ لهُ مع الباحثين والدارسين صلةً وأُلفة، وتجمعه سطورٌ باسمة في صفحاتٍ زاهيةٍ لتخرج بحوثاً علميةً في اختصاصات شتى مبتدئةً بالقرآنِ الكريمِ وعلومِ الشريعةِ ومتبوعةٍ بعلومٍ أخرى انتظمتْ في عقدٍ رائعٍ يسرُّ الناظرين ويُفرحُ الباحثين ممهدةً الطريقَ للدارسين ولتفتح لهم الآفاق من خلال دلالةٍ واعيةٍ ومنهجيةٍ علمية لينهلوا من منابعِ الخيرِ ومصابيح الهدى.

واستمراراً للمسيرةِ التي بدأها مركزُنا (مبدأ) يسرّنا أن نقدِّم العدد الجديد **1/28** من مجلة الجامعة العراقية وقد ضمَّ بين دفتيه بحوثاً ودراساتٍ عديدةٍ شملت بحوثاً في الإعلامِ والقانونِ والإدارةِ ومزينةً بأُخرى تاريخيةٍ وأدبيةٍ وفروعٍ أخرى سطَّرت فيها أقلامُ الباحثين كل ما من شأنِهِ رفد الساحةِ المعرفيّة والعلميّة بكلِّ ما هو جديدٌ ومفيدٌ.

والصلاة السلام على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

هيئة التحرير

المحتويات

قاعدة
الإثبات مقدم على النفي
وتطبيقاتها الفقهية

أ.د.أحمد عباس مهنا العيساوي

معاون عميد كلية الشريعة للشؤون العلمية

النسخة المصححة

باسم الله الذي تقدست أسماؤه، وعظمت نعماؤه، وعمت آلاؤه، والصلاة والسلام على من شعت على الوجود أنواره. وعلى آله الأطهار، وصحبه الأخيار الذين اختارهم الله من الأزل لنصرة دينه وإعزازه. افتتاحي واختتامي.

أما بعد:

فهذا بحث متواضع أعددته عن قاعدة الاثبات مقدم على النفي وتطبيقاتها الفقهية. وقد اشتمل البحث على تمهيد ومبحثين وخاتمة.

- تناولت في التمهيد: تعارض الادلة، وتعريفها لغة واصطلاحاًَ، واعمال الدليلين، وبيان النسخ وشروطه، والترجيح وتعريفه لغة واصطلاحاً وحكم العمل فيه.

كما تناولت حكم العمل بالراجح عندما يتساوى الدليلان المتعارضان في الحجة. أو عندما لا يعلم تأخر احدهما على الاخر.

ثم تناولت فيه طريقة الترجيح بين المتعارضين.

وبينت فيه بعض القواعد المهمة في الترجيح.

- المبحث الأول: الإثبات والنفي: ويشتمل على مطلبين:

المطلب الاول: التعريف بالمثبت والمنفي.

المطلب الثاني: اختلاف العلماء في المقدم منهما.

- المبحث الثاني: أمثلة تطبيقية على قاعدة تقديم الثابت على النافي مع بعض التنبيهات والتعليقات ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: حكم الصلاة في الكعبة.

المطلب الثاني: حكم صيام يوم السبت.

المطلب الثالث: حكم زواج المتعة في الإسلام.

المطلب الرابع: حكم القتال قبل الدعوة إلى الإسلام.

- وأما الخاتمة فأجملت فيها أهم النتائج، ثم ذكرت في نهاية البحث قائمة بالمصادر والمراجع ونسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا من خدمة طلبة العلم الشريف آمين.

التمهيد
تعارض الأدلة

التعارض لغة:

التمانع[1] ويأتي لمعانٍ.

1. المنع: تقول عرض الشئ يعرض واعترض: انتصب ومنع قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا﴾[2].
2. الظهور. والاظهار: قال تعالى ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾[3][4] أي اظهرهم.
3. المقابلة: يقال عارض الشيء بالشيء قابله وفي الحديث الشريف عن عائشة عن فاطمة رضي الله عنهما «أسر الي النبي ﷺ أن جبريل يعارضني بالقرآن كل سنة، وأنه عارضني العام مرتين. ولا أراهُ الا حضر اجلي»[5].
4. المساواة: تقول عارض زيدُ عمرًا اذا أتى بمثل عمله. قال الزَّبيدي بعد أن فسر العراض بالمقابلة والمساواة: ومنه اشتقت المعارضة كأن عرض فعله كعرض فعله[6].

اصطلاحاً:

تقابل الدليلين بحيث يخالف أحدهما الآخر[7].

وفي الحقيقة لا يوجد تعارض بين النصوص الشرعية لان ذلك محال فيها، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[8]. إنما يحصل التعارض في عقول أهل العلم لا في حقيقة الأمر، فإذا حصل تعارض ظاهري كما يخيل للمجتهد فعلى المجتهد في ذلك الوقت اتباع الخطوات على الترتيب الآتي:

أولاً- إعمال الدليلين:

لا يخفى على طلبة علوم الفقه والأصول فضلاً عن العلماء، أنَّ الأصل في الأدلة والنصوص، هو التأسيس والإعمال لا النسخ والإهمال[9]. ولقد استقر قول أهل التحقيق من المعاصرين على اختلاف مذاهبهم إلى ما ذهب إليه صيارفة علم الأصول يرحمهم الله في الجمع بين النصوص المتعارضة عن طريق:

أ. حمل العام على الخاص منها، وهذا على باب أصل الوضع في لغة العرب.

ب. حمل المطلق على المقيد من النصوص.

ج. تأويل أحدهما موافقاً للآخر، مع مراعاة وجوب العمل بأقرب المجازات إلى الحقائق المتعذرة على رأي من يقول بالحقيقة والمجاز.

علماً أن العموم والخصوص يقدم على التأويل للاعتبارات الآتية[10]:

1. تقديم الوضع العام على الإستعمال.
2. باقي العام متعين، أما التأويل فقد يتعدد ولا قرينة.
3. يترتب على التخصيص إلغاء المفردات ويترتب على التأويل تغيير اللفظ بأكمله.

فإن تعذر الجمع بين النصوص على أي وجه من الوجوه، فيدفع التعارض بجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم.

ثانياً- النسخ[11]:

هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه[12].

شروط النسخ:

1. تعذر الجمع بين الدليلين فإن أمكن الجمع فلا نسخ باعتبار أنَّ الأصل في النصوص هو الإعمال لا الإهمال.
2. العلم بتأخر الناسخ ويعلم ذلك إما بالنص أو بخبر صحابي أو بالتاريخ.
3. أن يكون الدليل الناسخ بقوة الدليل المنسوخ أو أقوى منه.
4. أن لا يقرن بالحكم ما يدل على تأبيده، وإلا كان ذلك تناقضاً، ولذا قال الفقهاء إن وجوب الجهاد لا ينسخ لقول النبي ﷺ: «**الجهاد ماض إلى يوم القيامة**»[13].
5. أن يقوم دليل صحيح يعتمد عليه في الحكم بالنسخ كأن يكون النص قد تضمن هذا مع تعيين المتقدم والمتأخر، كما قال ﷺ: «**نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها**»[14]. أو ينقل الراوي القول بالناسخ والمنسوخ، كان يقول: كان هذا في أول الإسلام ثم نهى عنه. مثال ذلك ما رواه جابر: «كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ أنه يتوضأ مما مست النار»[15].
6. أن يكون الناسخ والمنسوخ ثابتاً بالنص، أما الأحكام الثابتة بغير النصوص كتلك التي ثبتت بالقياس والرأي، فإن النسخ لا يدخلها؛ ذلك لأن نسخ الأحكام الشرعية قد أنتهى بانتهاء عصر الرسالة. وما دام النسخ منوطاً بذلك العصر متوقفاًعلى نصوصه، فلا

يصح أن يدعي نسخ الحكم الثابت بالاجتهاد؛ لأنَّ هذا الحكم غير ملزم لغير المجتهد الذي وصل إليه. وهو غير ملزم للمجتهد نفسه إذا انقدح في رأيه حكم يخالفه ويعارضه. بل له أن يعدل عنه إلى غيره ولا يسمى كل ذلك نسخاً.

7. أن يكون المنسوخ مما يمكن فيه النسخ كالأحكام الفرعية. أما القواعد الكلية، وما اتفق العقلاء على حسنه مثل الإيمان بالله وبر الوالدين، والصدق، والعدل، وما شابه ذلك. أو ما اتفق العقلاء على ذمه كالكذب والظلم، فلا يدخله النسخ[16].

ثالثاً- الترجيح:

الترجيح لغة: جاء في لسان العرب: رجح الشئ بيده: وزنه ونظر ما ثقله.، وارجح الميزان اي اثقله حتى ماله، ورجح في مجلسه فلم يخف[17]. ويطلق مجازاً على اعتقاد الرجحان، يقال: رجح الشيء بمرجح الرأي عنده غلب على غيره[18].

الترجيح اصطلاحاً: اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضها بما يوجب العمل وإهمال الآخر [19].

حكم العمل بالراجح:

والعمل بالدليل الراجح واجب بالنسبة إلى المرجوح، سواء أكان الرجحان قطعياً أم ظنياً، وعليه فيمتنع العمل بالدليل المرجوح، ودليل العمل بالراجح هو إجماع الصحابة، والسلف الصالح، في الوقائع المختلفة على وجوب العمل بالدليل الراجح، وتقديمه على المرجوح[20].

من ذلك تقديم الصحابة ﷺ حديث عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل من التقاء الختانين أنزل أو لم ينزل، على خبر أبي سعيد الخدري ﷺ: «انما الماء من الماء»*.

وما روته رضي الله عنها مع أنه ﷺ: كان يصبح جنباً وهو صائم على ما رواه أبو هريرة من قوله ﷺ: «**من أصبح جنباً، فلا صوم له**»[21].

وإنما قدموا خبرها على خبر أبي هريرة لكونها أعرف بحال النبي ﷺ، فضلاً عن فعل الصحابة ﷺ في تقديم الراجح على الدليل المرجوح، أنه لا خلاف بين العقلاء من الناس في هذا أنه إذا تعارض دليلان ظنيان، وكان أحدهما راجحاً على الآخر بمرجحات

أنه يجب العمل بالراجح منهما. وقد وضع الاصوليون للترجيح شروطاً[22] لابد من تحققها، فإذا فقد أحدها اعتبر الترجيح غير صحيح، نذكر أهمها فيما يأتي:

الأول: مساواة الدليلين المتعارضين في الحجية، فإذا لم تتكامل شروط الحجية في أحدهما لم يتحقق التعارض، وإذا لم يتحقق التعارض فلا ترجيح، يقول الإمام الشوكاني نقلا عن المحصول[23]: «لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين أما لو لم يتكامل كونهما طرفين أو أنفرد كل واحد منهما، فإنه لا يصح ترجيح الطرف على ما ليس بطرف».

الثاني: أن لا يعلم تأخر أحدهما على الآخر، فإن علم ذلك لا يصح الترجيح. وفي هذا يقول إمام الحرمين[24]: «إذا تعارض نصان على الشرط الذي ذكرناه وتأخر أحدهما فالمتأخر ينسخ المتقدم وليس ذلك من مواضع الترجيح». ولابد للقول بالنسخ من العلم بتأخر أحدهما لأن من شرط الحكم بالتعارض تحقق حجيتها وأن الناسخ والمنسوخ فاقد الحجية من أحد طرفيه فيخرجان من حيز التعارض ولا يجرى بينهما ترجيح ولا ينظر فيهما إلى مرجح. أما إذا ظن أحدهما على الآخر، فإنه لا يقدم في الترجيح، ويعد هذا الظن مرجحاً للمتأخر، لأنَّ احتمال النسخ للمتقدم أكثر.

طريقة الترجيح بين المتعارضين:

إذا تعارض دليلان ننظر: فإن كانا نصين من الكتاب فإنَّ الترجيح يجري بينهما على مدى تفاوت مراتب الدلالة قوة وضعفاً، وإن كانا حديثين فإنَّ الترجيح يجري بينهما من حيث الراوي ومن حيث المروي[25]، وإن كان قياسين فالترجيح بينهما يكون بأمور كثيرة، ونحن نسوق بإيجاز بعض القواعد المهمة في الترجيح[26]:

1. تقديم رواية المثبت على رواية النافي باعتبار أن مع المثبت زيادة علم لم يطلع عليها النافي. ومثال ذلك تقديم قول حذيفة ﷺ: «بال رسول الله ﷺ في سباطة قوم واقفاً على رواية عائشة رضي الله عنها النافية لذلك»[27].
2. تقديم النهي على الأمر باعتبار أن النهي لا يكون إلا لدرء مفسدة، والأمر لا يكون إلا لجلب مصلحة، وإن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح عند أهل الأصول.

3. تقديم قول الرسول ﷺ على فعله باعتبار أن قوله يفيد العموم، أما فعله فقد يراد به العموم أو الخصوص مع مراعاة أن الأصل في أفعاله العموم إلا لدليل.
4. تقديم الدليل الناقل على الأصل على الدليل المبقي للأصل، لاحتمال أن يكون الدليل المبقي قبل الدليل الناقل. كذلك أن الدليل المبقي على الأصل يرجع الأمور إلى الإباحة الأصلية للأشياء فلا خير في مخالفته بينما يترتب على تعطيل الدليل الناقل ترك ما أمر به الشارع أو إتيان ما نهى عنه.
5. تقديم المحكم من النصوص على المفسَّر، والمفسَّر على النص، والنص على الظاهر.
6. تقديم العام غير المخصوص على العام المخصوص.
7. تقديم العام الذي يرد على سبب على العام الوارد على غير سبب.
8. تقديم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه.
9. قاعدة العمل بالاحوط من النصوص، تقديم العموم والخصوص على المجاز، والمجاز على الإضمار، والإضمار على الإشتراك.
10. تقديم دلالة اللفظ على معناه من غير واسطة على الذي يدل على معناه بالواسطة باعتبار أن الواسطة في الدلالة تفيد غلبة الظن.
11. تقديم المنطوق على دلالة المفهوم.
12. تقديم فعل الصحابي على قوله؛ لأن احتمال الخطأ في سماع الكلام أكبر من الخطأ الوارد في النظر.
13. ترجيح رواية الأقرب إلى الرسول ﷺ من غيره.
14. ترجيح ما كان عليه أكثر السلف على غيره.
15. ترجيح رواية صاحب القصة على ناقلها.
16. تقديم رواية الخلفاء الراشدين على غيرهم من الصحابة ﭫ.

وغير ذلك كثير من القواعد المبسوطة في كتب الفقه والأصول[28].

المبحث الأول
الإثبات والنفي

المطلب الأول: تعريف الإثبات والنفي

أولاً- التعريف:

1. الاثبات: هو الحكم بثبوت شيء آخر.
2. النفي: هو ما لا ينجزم بلا، وهو عبارة عن الاخبار عن ترك الفعل[29].
3. المثبت: هو الذي يثبت أمراً عارضاً.
4. المنفي: هو الذي ينفي العارض ويبقي الأمر الأول[30].

المطلب الثاني: اختلاف العلماء في المقدم منهما

لقد اختلف العلماء فيما إذا كان أحد الخبرين إثباتاً والآخر نفياً في المقدم منهما على ثلاثة مذاهب هي:

المذهب الأول: يقدم الإثبات على النفي.

وقد نقل هذا المذهب إمام الحرمين[31] عن جمهور الفقهاء، وقد علل الفقهاء ذلك: بأن يخبر عن الحقيقة، والنافي أعتمد الظاهر، وعليه فيكون قول المثبت راجحاً على قول النافي لاشتماله على زيادة علم[32].

قال الإمام الجويني[33] رحمه الله: «إذا نقل أحدهما- أي احد الراويين- قولاً أو فعلاً، ونقل الثاني أنه لم يقل ولم يفعل فالإثبات مقدم؛ لأن الغفلة تتطرق إلى المصغى المستمع وإن كان محدا[34] والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجر له ذكر».

المذهب الثاني: يقدم النافي على الثابت.

وقد اختار هذا المذهب[35] الآمدي ومن نهج نهجه، وقد عللوا ما ذهبوا إليه: بأن الثابت وإن كان مشتملاً على زيادة علم.

فالنافي لو قدرنا تقديمه على الثابت كانت فائدته التأكيد، ولو قدرنا تأخيره كانت فائدته التأسيس، وفائدة التأسيس أولى فكان القضاء بتأخيره أولى[36].

المذهب الثالث: إنهما سواء، ولا يرجح أحدهما على الأخر.

وقد أختار هذا المذهب الغزالي، وعيسى بن أبان، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة[37].

وقد عللوا ذلك: بأن ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر. وقد ذهب الإمام الغزالي رحمه الله إلى القول بأنه ليس بينهما تعارض لاحتمال وقوعهما في حالين، وعليه فلا يرجح أحدهما على الآخر[38]. هذا وقد قال علماء الحنفية[39].

وقد أختلف عمل أصحابنا المتقدمين، كأبي حنيفة وأبي يوسف رحمهم الله في هذا الباب أي في تعارض النفي والاثبات. ففي بعض الصور عملوا بالمثبت، وفي بعضها عملوا بالنافي[40].

المبحث الثاني
أمثلة تطبيقية على قاعدة تقديم الثابت على النافي مع بعض التنبيهات والتعليقات

المطلب الأول: حكم الصلاة في الكعبة

ومن امثلة تعارض الإثبات والنفي ما يأتي: ورد عن ابن عمر ﷺ أن رسول الله ﷺ: «صلى في الكعبة وبينه وبين الجدار قدر ثلاثة اذرع»[41]. وفي رواية عنه قال: سألت بلالاً بن رباح أين صلى رسول الله ﷺ حين دخل الكعبة؟ قال: بين الساريتين[42]. وهذا الحديث يتعارض مع ما رواه ابن عباس ﷺ «دخل الكعبة وكان يدعو ويستغفر ولم يركع ولم يسجد»[43]. فالذين ذهبوا إلى تقديم الثابت على النافي قدموا حديث ابن عمر ﷺ على حديث ابن عباس ﷺ وقالوا بصحة الصلاة في الكعبة. أما الذين يقدمون النافي فيذهبون إلى تقديم حديث ابن عباس على حديث ابن عمر ﷺ وإنما قدموا حديث ابن عباس لأنهم يرون أن البيت كله عندهم قبلة، ومن صلى فيه فقد استدبر بعض القبلة وعليه فلا تجوز صلاته.

المناقشة:

فكان من الحجة عليهم في ذلك: إن من استدبر القبلة وولاها يمينه أو شماله إن ذلك كله سواء، وإن صلاته لا تجزئه كأن من صلى مستقبل جهة من جهات البيت أجزئته الصلاة اتفاقا مع أنه غير مستقبل لجهات البيت كلها؛ لأن ما عن يمين ما استقبل من البيت وما عن يساره ليس هو مستقبله، وكان لا يتعبد باستقبال البيت من كل جهة من جهاته فلا يضره ترك أستقبال ما بقي من جهاته بعدها. كان النظر على ذلك إن من صلى فيه فقد استقبل احدى جهاته واستدبر غيرها. فما استدبر من ذلك فهو في حكم ما كان عن يمين من استقبل من جهات البيت وعن يساره إذا كان خارجا منه فثبت بذلك قول من أجاز الصلاة في البيت[44]؛ لأن كل جهات البيت في صلاته وإنما تعبد باستقبال جهة، وبعد هذا المثال علي قاعدة الثابت والنافي يظهر لنا بوضوح قوة رأي القول الأول وصوابه[45].

المطلب الثاني: حكم صيام يوم السبت

ومن أمثلة ذلك:

ما نقله صاحب كتاب إرشاد الساري[46] من تعارض حديثي النهي عن صيام يوم السبت مع جوازه: أن قوله ﷺ: «**لا تصوموا يوم السبت إلا لفريضة**»[47] نهي ظاهر، وهو نفي، وأن قوله ﷺ: «**صيام يوم عرفة يكفر سنة... الخ**»[48] إثبات، والقاعدة الأصولية الفقهية تقول: النفي مقدم على الإثبات، ذلك أن النفي فيه زيادة علم[49]،... الخ.

وقد يقول قائل: وماذا نقول في قوله ﷺ: «**لا تصوموا يوم الجمعة إلا ويوم قبله أو يوم بعده**»[50]؟ أقول نعم، إن الحديث يدلو بظاهره جواز صوم السبت في النافلة، قوله: «**أو يوم بعده**»، ولكن حين ننزله على القاعدة الأولى وهي إن النفي مقدم على الإثبات- يسلم لنا حديث: «**لا تصوموا يوم السبت**»، «فيبقى النهي عن الصوم، ويرد حديث الجمعة؛ لأنه مثبت، فالقاعدة هي قاعدة» انتهى. قلت: وهذا الكلام فيه نظر من وجهين هما:

الوجه الأول: إن تقديم الثابت على النافي والعكس لا يصار إليه إلا بعد تعذر الجمع بين الدليلين فإن أمكن الجمع فلا يصار إلى الترجيح وكما هو مقرر عند علماء أصول الفقه أن الأصل في الأدلة التأسيس والأعمال لا النسخ والإهمال. وقد ذهب أكثر أهل الأصول إلى جواز تخصيص العام المنطوق بالخاص المفهوم، ولا يخفى أن حمل العام على الخاص من النصوص، هو ضرب من ضروب الأعمال[51].

وجملة القول في المسألة: أن قوله ﷺ: «**لا تصوموا يوم السبت**» يفيد العموم، بإعتبار أن كل نوع من أنواع الصيام يدخل ضمن مسمى قوله ﷺ: «**لا تصوموا...**».

وقد ذهب الجمهور من علماء الفقه والأصول، إلى أن الأفعال المنفية تفيد العموم على حسب قاعدة: (تعدد المفعولات التي يقتضيها الفعل المنفي). كما بين الغزالي في مستصفاة فأجاد[52]. كذلك أنه لا فرق بين قوله ﷺ: «**لا تصوموا يوم السبت...**» أو أن يقول ﷺ: «**لا صيام ليوم السبت...**». وكما هو مقرر أن النكرات المنفية تفيد العموم باتفاق أهل الأصول وقد فصل السبكي في كتابه (جمع الجوامع)[53] هذه المسألة فأجاد أيضاً ومع القول بعموم قوله ﷺ: «**لا تصوموا يوم السبت**». فإن كل مفردة من مفردات الصيام الواجب والمستحب، سوف تدخل في ذلك العموم، حيث يتناول النص صيام رمضان، أو النذر أو النوافل بما فيها صيام النفل المطلق، أو صيام يوم عرفة، أو عاشوراء أو غير ذلك من المفردات. كذلك يتناول عموم الحديث المذكور الصيام المنفرد ليوم السبت أو صيامه مع يوم آخر، وقد خص هذا العموم بقوله ﷺ: «**... إلا فيما افترض عليكم...**»، ومن ثم خص المتبقي من مفردات ذلك العموم بحديث جويرية رضي الله عنها أي بمفهوم قوله ﷺ: «**أتصومين غدا**». وبمفهوم قوله ﷺ: «**لا يصوم أحدكم الجمعة الا يوما قبله أو بعده**»، وهذا على باب تخصيص العام المنطوق بالخاص المفهوم، ولا أعلم خلافا بين أهل الاصول في جواز تخصيص العام المخصوص سواء كان تخصيص الاول على باب التخصيص المنفصل أو المتصل، أي الاستثناء...

الوجه الثاني: وعلى فرضية صحة تطبيق القاعدة في أقواله ﷺ فإن تقديم النافي على الثابت على اعتبار أن مع النافي زيادة علم لم يطلع عليها الثابت غير صحيح، بل العكس هو الصواب، وهو أن الثابت هو الذي يقدم على النافي على أرجح الاقوال على اعتبار ان مع الثابت زيادة العلم لم يطلع عليها النافي، فوافق النافي بما جاء به وزاد عليه بما لا يعلم، وإنه مصدق للنافي فيما ذهب اليه وزاد عليه بما لم يعلمه[54]! كذلك إن رد المثبت تكذيب له ولا يلزم ذلك من رد النافي. وقد نقل أمام الحرمين عن جمهور الفقهاء هذا القول[55]. قال الجويني رحمه الله: «إذا نقل احدهما- أي أحد الراويين- قولاً أو فعلاً، ونقل الثاني انه لم يقل ولم يفعل فالاثبات مقدم... الخ» واما الذين قالوا بتقديم النافي على الثابت فقد عللوا ما ذهبوا اليه: بأن الثابت وإن كان مشتملا على زيادة علم، فالنافي لو قدرنا تقدمه

على المثبت كانت فائدته التأكيد ولو قدرنا تاخره كانت فائدته التأسيس، وفائدة التأسيس أولى فكان القضاء بتأخره أولى، وقد اختار هذا القول[56] الآمدي ومن نهج منهجه.

وجملة القول أن معرفة مقاصد الشريعة أمر ضروري لفهم النصوص الشرعية على الوجه الصحيح، لذلك لا يجوز إعمال أحد النصين دون الآخر إن أمكن الجمع بينهما لأن الجمع واجب. وإن في ذلك الجمع لتلك النصوص تحصيل الثواب من جميع أبوابه وهو موافق لمقاصد الشريعة التي أرادت من المكلف الحصول على ذلك الثواب من تلك الأبواب فلا يجوز منعهم من ذلك.

تنبيه:

إذا كان أحد الخبرين نافياً للحد[57] والآخر مثبتاً له رجح الأول عند جمهور الأصوليين[58] والحق كما قال العلماء[59]: أن تقديم النافي للحد على المثبت له مستثنى من تقديم المثبت عند تعارضه مع النافي[60].

قال الشنقيطي[61]: «إن الخبر النافي للحد أو التعزيز مقدم على الموجب لذلك في نافية من اليسر الموافق لقوله تعالى ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[62] ولقوله: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[63]؛ ولأن الحد يدرء بالشبهات والتعارض شبهة وهذا مستثنى من تقديم المثبت على النافي»[64]. انتهى.

وقد أستدل العلماء على تقديم النافي للحد على المثبت له بدليلين:

الدليل الاول: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[65].

وجه الاستدلال: ان الحد ضرر، والضرر في الاسلام منفي، فالحد منفي، وبذلك يكون الخبر النافي للحد موافقاً لهذا الحديث، والخبر المثبت له مخالفاً له، ومن ثم قدم النافي لرجحانه.

الدليل الثاني: قال رسول الله ﷺ: «**ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم**»[66].

وجه الاستدلال: الخبر الثاني للحد يوجب شبه فيسقط بهذه الشبه وبذلك يكون الجزء النافي للحد موافقا لهذا الحديث، والخبر المثبت له مخالفا له، فرجح الثاني لهذا الحديث[67].

تنبيه:

إن امكن حمل أحد الخبرين في النفي والإثبات على غير ما يحمل عليه الآخر، فإن هذا لا يعد من التناقض، كأن يكن النفي متوجها إلى الشيء في حال والإثبات في حال آخر أو توجه إليه النفي في وقت والإثبات في وقت آخر، وما إلى ذلك من الأمورالتي يندفع بها التعارض.

المطلب الثالث: حكم زواج المتعة في الإسلام

إن موضوع المتعة هو من المواضيع الخطرة في الإسلام ويحتاج إلى دراسة واسعة ومستفيضة متصفة بالخبرة في الإخراج والتعليل المنطقي. إن غرض هذا المطلب الصغير من هذا المبحث هو توضيح مسالة المتعة التي كانت موضوع جدل كبير بين فقهاء المسلمين[68]، وجلاء حقيقتها من خلال السنة الصحيحة وموثوق الروايات والمصادر، فيزول بذلك التشكيك في وجوب حظرها في الإسلام، وإن عدم حظرها مبدأ ثابت لا تؤثر فيه المزاعم الباطلة. وفي هذا المطلب من هذا البحث رد واضح وصريح يأخذ بيد المطالع إلى الحقيقة الناصعة، ويدفع تهماً شتى، تتضاءل أمام رصانة العلم وواقع التشريع وحقيقة التاريخ أن أهل السنة يوافقون الإمامية[69] في أن نصوص كتب الحديث السنية، كالبخاري ومسلم وغيرها، قد تضمنت روايات تفيد أن المتعة كانت جائزة في أول الأمر، غير أنهم يعارضون وقوف الإمامية عند هذه الأحاديث المنسوخة دون التعرف على الأحاديث الأخرى الصحيحة التي نسختها، والتي تبين بوضوح أن المتعة كانت مباحة في أول الأمر يوماً من الدهر ثم نسخ حكمها، من الجواز إلى التحريم إلى يوم القيامة، وذلك مثل الخمرة التي كانت مباحة أول الأمر ثم نزل تحريمها في القرآن فهذه الأمور (المتعة والخمر) أحكام منسوخة من الجواز إلى التحريم[70].

علماً أن الناسخ والمنسوخ مقرر ومعروف ومأخوذ به لدى علماء الإمامية[71].

- **حكم المتعة عند أهل السنة:**

بادئ كل ذي بدء يجب بيان حكم المتعة عند أهل السنة فنقول: يعد حكم جواز زواج المتعة عند أهل السنة منسوخاً لا يجوز العمل به، قال جمهور الفقهاء[72]:

أباح النبي ﷺ زواج المتعة على وجه الرخصة، ثم نهى عنه على وجه التحريم، وأستقر النهي إلى وفاته ﷺ، وهذه خلاصة ما ورد بشان زواج المتعة في السنة النبوية الشريفة، وما قاله أهل العلم فيها نذكر منها ما يأتي «زواج المتعة: ويسمى الزواج المؤقت، والزواج المنقطع، وهو أن يعقد الرجل يوماً أو أسبوعاً أو أشهراً. وسمي بالمتعة لأن الرجل ينتفع ويتبلغ بالزواج ويتمتع إلى الأجل الذي وقته. وهو زواج متفق على تحريمه بين أئمة المذاهب»[73].

وقالوا: انه إذا انعقد يقع باطلاً[74] واستدلوا على هذا بما يأتي:

أولا: عن علي بن أبي طالب ﷺ أن رسول الله ﷺ: «**نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحمر الأنسية**»[75][76].

ثانياً: عن سالم بن عبد الله ﷺ قال: «أتى عبد الله بن عمر، فقيل له ابن عباس يأمر بنكاح المتعة، فقال ابن عمر: سبحان الله! ما أظن أن ابن عباس يفعل هذا، قالوا: بلى أنه يأمر به، قال: وهل كان ابن عباس إلا غلاماً صغيراً، إذ كان رسول الله ﷺ، ثم قال ابن عمر: نهانا عنها رسول الله ﷺ وما كنا مسافحين»[77].

ثالثاً: عن محمد بن كعب عن ابن عباس ﷺ قال: «إنما كانت المتعة في أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس له فيها بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه، حتى نزلت هذه الآية: ﴿ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ قال ابن عباس: فكل فرج سواهما حرام»[78].

رابعاً: ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن الربيع بن سبرة الجهني أن رسول الله ﷺ: «**نهى يوم الفتح- فتح مكة- عن متعة النساء**» وفي رواية أخرى للإمام مسلم عن الربيع بن سبرة الجهني، أن أباه حدثه أنه كان مع رسول الله ﷺ وقال: «**يا أيها الناس أني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وأن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما أتيتموهن شيئاً**»[79].

قال الإمام النووي في شرح أحاديث إباحة المتعة وتحريمها التي رواها الإمام مسلم، وما رواه أيضاً من فعل الصحابة للمتعة في زمن النبي ﷺ وزمن أبي بكر وفترة عمر بن الخطاب، قال الإمام النووي في ذلك كله ما خلاصته:

«الصواب المختار أن التحريم والإباحة للمتعة كانا مرتين: فكانت المتعة حلالاً في غزوة خيبر وأما فعل بعض الصحابة لزواج المتعة أو قول النووي عنه: (فذلك محمول على عدم علمهم بنسخ المتعة)، فهذا رد سليم مقبول؛ لأنه ليس من شروط ثبوت الحكم علمه من قبل الجميع ولا العمل من قبل الجميع، ثم أن من علم حجة على من لم يعلم»[80].

وعلى هذا فقول فقهاء السنة ببطلان زواج المتعة هو القول الصحيح؛ لأنه يقوم على أساس الأدلة القوية على تحريم نكاح المتعة إلى يوم القيامة[81].

قال أهل العلم: «جاء عن الأوائل الرخصة فيها ولا أعلم اليوم أحدا يجيزها إلا بعض الإمامية ولا معنى لقول يخالف كتاب الله وسنة رسوله. وقال عياض ثم وقع الإجماع من جميع العلماء على تحريمها إلا الإمامية»[82].

وقال الشوكاني: «وعلى كل حال فنحن متعبدون بما بلغنا عن الشارع، وقد صح لنا عنه التحريم المؤبد. ويخالفه طائفة من الصحابة له غير قادحة في حجته، ولا قائمة لنا عن العمل به»[83].

كيف والجمهور من الصحابة قد حفظوا التحريم وعملوا به، ورووه لنا، حتى قال ابن عمر – فيما أخرجه عنه ابن ماجه بإسناد صحيح– أن رسول الله ﷺ: «**أذن لنا في المتعة ثلاثاً ثم حرمها، والله لا أعلم أحداً تمتع وهو محصن إلا رجمته بالحجارة**»[84].

وقال أبو هريرة ﷺ فيما يرويه عن النبي ﷺ: «هدمُ المتعةِ الطلاقُ والعدةُ والميراثُ» أخرجه الدارقطني، وحسنه الحافظ، ولا يمنع من كونه حسناً كمن في إسناده مؤمل بن اسماعيل؛ لأن الاختلاف فيه لا يخرج حديثه عن حد الحسن إذا أنضم إليه من الشواهد ما يقويه كما هو بشأن الحسن لغيره. وأما ما يقال من أن تحليل المتعة مجمع عليه، والمجمع عليه قطعي، وتحريمها مختلف فيه والمختلف فيه ظني، والظني لا ينسخ القطعي فيجاب عنه[85]:

أولاً: يمنع هذه الدعوى (أعني كون القطعي لا ينسخه الظني) فما الدليل عليها؟ ومجرد كونها مذهب الجمهور غير مقنع لمن قام مقام يسائل خصمه عن دليل العقل والسمع بإجماع المسلمين.

ثانياً: بأن النسخ بذلك الظني إنما هو الاستمرار في الحل، والاستمرار ظني لا قطعي. وأما قراءة ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وسعيد (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى)- فليست بقرآن عند مشترطي التواتر، ولا سنة لأجل روايتها قرآناً، فيكون من قبيل التفسير للآية، وليس ذلك بحجة. وأما عند من لم يشترط التواتر فلا مانع من نسخ ظني القرآن بظني السنة، كما تقرر في الأصول[86] انتهى.

ومن أمثلة تطبيق قاعدة تقديم الثابت على النافي:

ما نقله صاحب[87] كتاب المتعة في الإسلام[88] من تعارض أحاديث نسخ المتعة مع جوازها والمروية عن جابر ﷺ مع علي ﷺ[89] وجبرة بن الربيع، حيث قال: «أن المتعة كانت مباحة في عهد رسول الله ﷺ وكذلك في عهد أبي بكر وتم تحريمها في زمن عمر بن الخطاب، فقد روى الإمام مسلم: عن أبي نضرة قال: كنت عند جابر بن عبد الله فأتاه آت فقال: ابن عباس وابن الزبير أختلفا في المتعتين، فقال جابر: فعلناهما مع رسول الله ﷺ ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما»[90]... وكذلك أن عمر ﷺ قال في خطبته: «متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما». قلت وهذا الكلام باطل من وجهين:

الوجه الأول: أن جابر ﷺ لم يسمع في خلافة عمر ﷺ ويعود ذلك للأسباب التالية:

إن حكم النسخ ثبت في عام الفتح- أي مكة- وهذا يعني أن ثبوتها كان في أواخر حياة الرسول ﷺ فلم يسمع بها الكثير من الصحابة وكان جابر ﷺ منهم.

1. انشغال أبي بكر الصديق ﷺ في حروب الردة وتثبيت دعائم الإسلام، وتسيير الفتوحات الإسلامية نحو مشارق الأرض ومغاربها لنشر الإسلام، فمات ﷺ ولم يبين حكم نسخ المتعة.
2. عندما استقرت الخلافة لعمر ﷺ بعد وفاة أبي بكر ﷺ واستقر المجتمع الإسلامي وجب على ولي الأمر بيان الأحكام العملية للناس وكان نهي عمر بن الخطاب هو من قبيل

إعلان التأكيد على تحريم المتعة الثابت بنهي النبي ﷺ وليس من قبيل إنشاء الأحكام الشرعية وتشريعها أو مخالفة الثابت فيها.

3. ومن المسائل المقررة عند أهل الفقه والأصول من علماء الشيعة والسنة تقديم الثابت على النافي عند التعارض باعتبار أن مع الثابت زيادة علم لم يطلع النافي، وأنه مصدق للنافي فيما ذهب إليه وزاد عليه بما لم يعلمه[91]!![92].

وعلى هذا الأساس فيقدم حديث علي وسبرة بن الربيع المثبت لحكم نسخ المتعة في زمن النبي ﷺ على حديث جابر الذي نفي حكم النسخ في عهده ﷺ.

الوجه الثاني: أن عمر ﷺ قال في خطبته: «متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما». كان هذا القول في مجمع الصحابة ولم ينكر عليه أحد ذلك فالحال هاهنا لا تخلو من أن يقال فيه ثلاثة أشياء:

1. أنهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا إقراراً منهم له ﷺ.
2. أو يقال أنهم كانوا عالمين بأنها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة.
3. أو أنهم ما عرفوا إباحتها ولو حرمتها.

فيرجح الاحتمال الأول لأنه الأقرب إلى الصواب؛ لأن الاحتمال الثاني يوجب تكفير عمر ﷺ وتكفير الصحابة؛ لأن من علم أن النبي ﷺ حكم بإباحة المتعة، ثم قال: إنها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ومن صدقه عليه مع علمه بكونه كافرا، كان كافراً أيضا، وهذا يقتضي تكفير أمير المؤمنين علي ﷺ حيث أنه لم يحاربه ولم يروَ ذلك القول عنه لا في خلافة عمر ولا في زمن خلافته كرم الله وجهه ولم يناقش الصحابة في ذلك.

وكذلك من آثار الأخذ بالاحتمال الثاني يقتضي أيضاً تكفير الأمة وهو ضد قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ...﴾[93]. وكل عاقل يعلم أن الضدين لا يجتمعان، فيلزم من ذلك بطلان هذا الاحتمال. وأما الاحتمال الثالث، وهو أنهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة أو محظورة فلهذا سكتوا، فهذا أيضا باطل؛ لأن المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح، واحتياج الناس إلى معرفة الحال في كل واحد منها عام في حق الكل، ومثل هذا يمنع أن يبقى مخفياً، بل يجب أن يشتهر العلم به، فكما أن الكل كانوا موقنين بأن النكاح مباح،

فيلزم بأن الصحابة إنما سكتوا عن الإنكار على عمر ﷺ عنهم كانوا يعلمون بأن الرسول ﷺ نسخها وصارت حكما منسوخا في الإسلام، فيظهر بطلان هذا الاحتمال أيضاً[94].

وجملة القول في المسألة: إن أدلة أهل السنة صحيحة إذ أنها على السنة الثابتة التي رواها البخاري ومسلم وغيرهما. وهي صريحة في دلالتها على ما ذهب إليه الإمام النووي فيجب المضي إليه[95].

فضلاً عما ذكر لابد من بيان ما يأتي:

إن دعوى البعض أن وقت التحريم في حديث الربيع بن سبرة مختلف فيه هو على التفصيل الآتي:

إن حديث الربيع بن سبرة والذي قال فيه: «أشهد على أبي أنه حدث أن رسول الله ﷺ: نهى عنه في حجة الوداع. وفي لفظ: أن رسول الله ﷺ حرم متعة النساء». رواه أبو داود، فهو شاذ بهذا اللفظ، أخرجه أبو داود (2072) وعن البيهقي (204/7) وأحمد (404/3)، وفي رواية أبي داود من طريق إسماعيل بن أمية عن الزهري قال: «كنا عند عمر بن عبد العزيز، فتذاكرنا متعة النساء، فقال رجل يقال له ربيع بن سبرة... الحديث»[96] فذكره باللفظ الأول، فقال البيهقي عنه: «كذا قال، ورواية الجماعة عن الزهري أولى». أي: أن نذكر حجة الوداع، فيه شاذ، خالف فيه إسماعيل بن أمية رواية الجماعة وهم كما ذكر قبل: معمر وابن عينيه وصالح بن كيسان، فقالوا: عام الفتح.

وأما رواية معمر، فهي عند مسلم[97] (133/4) وابن أبي شيبة في (المصنف) (1/44/7) والبيهقي وأحمد من طريق إسماعيل بن علية بن معمر مختصرا بلفظ: «نهى يوم الفتح عن متعة النساء». وأخرجه أيضا ابو داود (2073) من طريق عبد الرزاق أخبرنا معمر دون قوله (يوم الفتح). وهذا اللفظ الثاني في الكتاب، وهو رواية لأحمد.

وأما رواية ابن عيينه فهي عند الدارمي (140/2): أخبرنا محمد بن يوسف: ثنا ابن عيينه به.

وتابعه الحميري، ثنا سفيان به أخرجه البيهقي. وأخرجه مسلم واحمد عن سفيان دون قوله: فتح مكة واما رواية صالح بن كيسان, فوصلها مسلم (133/4).

وعلى هذا الأساس فهذه الروايات التي ذكرناها تدل على وهم إسماعيل بن أمية عن الزهري في قوله: «حجة الوداع»، وإن الصواب رواية الجماعة عن الزهري: «يوم الفتح».

ويؤكد ذلك أن الزهري تابعه عليه الجماعة منهم عبد الملك وعبد العزيز بن الربيع بن سبرة وعمارة بن غزية قالوا: عن الربيع «عام الفتح».

فإن قيل: قد رواه عبد العزيز بن عمر بن الربيع بن سبرة عن ابيه قال: «خرجنا مع رسول الله من المدينة في حجة الوداع... الحديث».

فإن فيه ذكر متعة الحج, ومتعة النكاح أيضا، وقصة سبرة وصاحبه مع المرأة التي عرضا عليها أن يتمتع احدهما على نحو رواية عماره بن غزية الآتية في تخريج الحديث المشار إليه، وزاد في آخرها: «فلما أصبحت غدوت إلى المسجد، فسمعت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يخطب يقول: **من كان منكم تزوج امرأة إلى أجل فليعطها ما سمى لها، ولا يسترجع مما أعطاها شيئاً، وليفارقها، فإن الله قد حرمها إلى يوم القيامة**»[98]. أخرجه أحمد (404/3–425) بهذا التمام، وابن الجاورد (699) وأخرجه الدارمي (140/2) وابن ماجه (1962) والطحاوي (14/2) دون متعة الحج، وكذلك مسلم والبيهقي ولكنهما لم يذكرا حجة الوداع لسببين هما:

أ.إن عبد العزيز هذا قد أضطرب عليه فيه، فبعضهم ذكر فيه المتعتين، وبعضهم لم يذكر فيه إلا متعة الحج، ولا ذكروا أنها كانت في حجة الوداع، فهذا كله يدل على أنه لم يضبط حديثه، وذلك محال يستبعد منه، فإنه متكلم فيه من قبل حفظه مع كونه من رجال الشيخين، وقد لخص كلام الأئمة فيه الحافظ ابن حجر في التقريب فقال: «صدوق يخطيء». فمثله لا يحتج به فيما إذا خالف ممن سمينا، لو تفرد الواحد منهم بمخالفته، فكيف وهم جميع؟

أضف إلى ذلك أن أباه الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز قد تابعه على الحديث في الجملة، ولكنه لم يذكر فيه تاريخ القصة، ولفظه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن المتعة، وقال: **أنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة، ومن أعطى شيئاً فلا يأخذه**». أخرجه مسلم (134/4)، وقد أشار الحافظ (الفتح) (139/9) إلى إعلال هذا الحديث وقال: «**فلا يصح من الروايات شيء بغير علة إلا غزوة الفتح**»[99].

لقد روي عن ابن عباس ثلاث روايات في القول بالرجوع عن المتعة وهي:

الرواية الأولى: القول بالإباحة المطلقة، قال عمارة: سألت ابن عباس عن المتعة أسفاح هي أم نكاح؟ قال لا سفاح ولا نكاح، قلت فما هي، قال: هي متعة كما قال تعالى، قلت: هل لها عدة، قال: نعم، عدتها حيضه قلت: هل يتوارثان؟ قال: لا.

الرواية الثانية: إن الناس لما ذكروا الإشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس: قاتلهم الله إني ما أفتيت بإباحتها على الإطلاق، لكني قلت: أنها تحل كالميتة والدم ولحم الخنزير.

الرواية الثالثة: وقد قيل عنه ﵁ أنه رجع عن فتياه، مع إقراره بأنها صارت منسوخة.

روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله: ﴿فَمَا ٱسۡتَمۡتَعۡتُم بِهِۦ مِنۡهُنَّ﴾ قال: صارت هذه الآية منسوخة بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾وروي أيضا أنه قال عند موته: اللهم أني أتوب إليك من قول في المتعة والصرف.

ومن جانب اخر:

يجب الانتباه إلى أن الأثر الذي روي عن علي ﵁: «لولا عمر لما زنى إلا شقي». فيه خمس علل يرد من خلالها هي:

العلة الأولى: الانقطاع ما بين الإمام علي والحكم على اعتبار أن الأثر قد روي عن الحكم بن عتبة والحكم قد مات (115هـ) عن عمر بلغ (65سنة) فعلى هذا يكون مولده سنة (50هـ) وعلي ﵁ استشهد سنة (40هـ) فالحكم على هذا الأمر لم يدرك عليا ولا رآه ولا سمعه لأنه ولد بعد موت علي ﵁ بعشر سنين فيظهر أمام الناظر ضعف الأثر للانقطاع ما بين علي والحكم[100]. قال عنه ابن حزم: «لم يدرك علياً ولا ولد إلا بعد موته».

العلة الثانية: عن عطاء وهو مدلس.

العلة الثالثة: الحكم بن عتبة كان يدلس، كما قال ابن حبان ولم يصرح بالسماع من علي فالسند غير متصل وهو دليل الضعف إلا أن يصرح بسماعه![101]

العلة الرابعة: النكارة في المتن لمخالفته للأحاديث الصحيحة التي رويت عن علي ﵁ عن الرسول ﷺ في تحريم المتعة.

العلة الخامسة: إن هذا الأثر متناقض في نفسه لأن المتعة على فرض كونها حلالا، وبين علي وغيره كونها حلالا، فما قيمة نهي عمر عن المتعة؟ وكيف يتابعه الناس

ولاسيما أصحاب الشهوات على نهيه، ويتركون حكم النبي ﷺ بإباحته المتعة وتجويز علي لها وإفتاء ابن عباس بحلها؟

ونستنتج من كل ما ذكرنا ما يأتي:

أولا: إن الأحاديث جاءت مصرحة بتحريمه التأبيدي لحديث سبرة بن الربيع[102]. والأحاديث التي رواها الإمام علي في البخاري وفي مسلم وفي ابن ماجه والترمذي والنسائي والموطأ وعددها خمسة عشر حديثا كلها عن الإمام علي كرم الله وجهه تدل دلالة صريحة ومبلغة عن النبي عليه الصلاة والسلام بأن المتعة قد حرمت.

ثانيا: إن هذا الزواج لا يتعلق به الأحكام الواردة في القرآن بصدد الزواج، والطلاق، والعدة والميراث، فيكون باطلا كغيرة من الانكحة الباطلة[103].

ثالثا: ان عمر ﷺ حرمها على المنبر أيام خلافته، واقره الصحابة ﷺ وما كانوا ليقروه على خطأ لو كان مخطئا.

رابعا: قال الخطابي: تحريم المتعة كالإجماع إلا عن بعض الشيعة ولا يصح على قاعدتهم في الرجوع في المخالفات إلى علي، فقد صح عن علي أنها نسخت.

خامسا: تطبيق قاعدة تعارض الثابت مع النافي عند تعارض أحاديث ثبوت النسخ في عهد رسول الله ﷺ مع الأحاديث التي تنفي النسخ في عهده ووضوح اثر هذه القاعدة في هذه الجزيئة الفقهية.

سادساً: ثم أن هذا النوع من الزواج يقصد به قضاء الشهوة ولا يقصد به التناسل ولا المحافظة على الأولاد وهي المقاصد الأصلية للزواج، فهو يشبه الزنا من حيث قصد الاستمتاع دون غيره.

سابعا: كما ان القاعدة الإمامية التي ترى أن الحد الزمني للمتعة ربما يكون شهوراً أو أياماً أو ساعات وربما دقائق بل ذهبوا إلى ما هو مقدار مضاجعة واحدة بين الرجل والمرأة[104] ويسمون ذلك بـ(إعارة الفروج).

بعد هذا نسال: ترى ما الفرق بين هذا التمتع واستئجار بنات الزنا من أجل التمتع بهن؟ ولو فرضنا أن الحد الأدنى لزواج المتعة شهراً واحداً: وكما يدعي بعضهم فمعناه انه يمكن للمرأة أن يطأها اثنا عشر رجلاً في السنة الواحدة: فأي مسلم عفيف شريف يرضى أن يتناوب على فرج ابنته أو أخته أو أمه اثنا عشر رجلا في كل سنة؟ وكم يبلغ عدد

المتناوبين عليها ان كان الحد الزمني اقل من ذلك بكثير؟ هل يليق بها أن تقضي أوقاتها تتنقل بين أحضان الرجال واحداً بعد الآخر باسم شرعية محمد ﷺ؟

أين عفة المرأة وحياؤها وكرامتها التي أعطاها الإسلام إياها من هذه المتعة؟ أليس هذا يتعارض مع قول النبي ﷺ: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[105]. إن الذين يدافعون عن المتعة أمثال السيد (حسين يوسف العاملي) مع تحمسهم لها: لا يرضون أن تطبق في محارمهم وتمارس مع أخواتهم أو بناتهم أو أمهاتهم، إنهم يرضون في أعراض الآخرين ما لا يرضون في أعراضهم ونسائهم ثم أن هذه المتعة تحطم كرامة المرأة وتجعل منها سلعة رخيصة يود المبتدعون نهشها والتجارة بها، ويغرون بها ضعاف النفوس للالتفاف حول المذهب الشيعي والبقاء فيه لما للمتعة من ميزات ومغريات لا تقرها المذاهب الأخرى. ولا شك أن الأغراء الجنسي المباح باسم الدين يستقطب الشباب وأصحاب النفوس الضعيفة؛ لأن أصحاب النفوس الدنيئة يركضون وراء الشهوة والغريزة المطلقة.

إن فكرة الزواج المؤقت تهدر كرامة المرأة باسم حب أهل البيت ﷺ لينزلوا بها إلى الحضيض بعد أن كرمها الإسلام وشرفها ورفع منزلتها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[106].

المطلب الرابع: حكم القتال قبل الدعوة للإسلام

في البدء يجب التنبيه على أمر مهم وهو: أن اختلاف العلماء- كما رأيناه- تجاه تعارض الإثبات والنفي إنما يتأتى عند تعذر الجمع بينهما، أما عند إمكان الجمع فلا يصار إلى الترجيح باعتبار أن إعمال الدليلين اولى من إهمال أحدهما.

ومن أمثلة ذلك:

ما تعارض من رواية ابن عباس مع رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في حكم القتال قبل الدعوة للإسلام. روى ابن عباس رضي الله عنهما انه قال: «ما قاتل رسول الله ﷺ قوما قط الا دعاهم»[107] وروي عن ابن عون قال: كتبت إلى نافع أساله هل كانت الدعوة قبل القتال؟ قال: فكتب إلى أن ذلك شيء كان أول الإسلام وأن رسول الله ﷺ قد أغارعلى بني المصطلق[108] وهم قارّون، وأنعامهم تسقي على الماء فقتل مقاتلهم، وسبي سبيهم، وأصاب جويرية[109] ابنة الحارث، حدثني بهذا الحديث عبدا لله بن عمر رضي الله

عنهما في ذلك الجيش[110]. فالحديث الأول ينفي قتال رسول الله ﷺ قوماً قبل أن يدعوهم للإسلام، وتمسك به الإمام مالك رحمه الله وجماعة من أهل المدينة. وقال الإمام مالك[111] رحمه الله: «لا أرى أن يغزوا حتى يؤذنوا ولا يقاتلوا حتى يؤذنوا».

أما الحديث الثاني فيفيد جواز القتال قبل الدعوة إلى الإسلام، وقد تمسك به الإمام الحسن البصري رحمه الله وإبراهيم النخعي، ويحيى بن سعيد الأنصاري، والليث بن سعد، والشافعي وأصحابه، وأبو حنيفة واصحابه، وأحمد بن حنبل، وغيرهم ﷺ، وقالوا: إن حديث الدعوة قبل القتال منسوخ[112] لكن يلاحظ في حقيقة الأمر إنه لا داعي إلى القول بالنسخ، حيث أنه يمكن الجمع والتوفيق بين الحديثين تحت القاعدة القائلة: «الأصل في الأدلة التأسيس والأعمال لا النسخ والإهمال»[113] قبل القتال على من لم تبلغهم دعوة الإسلام، لأنه لا يستساغ أن يقاتل قوم على شيء لم يصل إلى أسماعهم شيء عنه. وتحمل الأحاديث الأخرى على من بلغهم الدعوة ولاشك أن بني المصطلق قد بلغتهم الدعوة، ومن ثم أغار عليهم ﷺ وبهذا يوفق بين الحديثين ولا يقدم أحدهما على الآخر. ويؤيد هذا ما قاله الإمام الشافعي[114] رحمه الله إذ قال: «فإن كان قوم لم تبلغهم الدعوة ولا لهم بالإسلام علمُ، لم يقاتلوا حتى يدعوا إلى الإسلام»[115].

هناك أمرُ آخر يجب معرفتهُ: قبل إخضاع النصين المتعارضين لهذه القاعدة يجب النظر قبلها إلى أسانيد هذين النصين، فإذا وجد أحدهما صحيح والآخر ضعيف فيتعين أخذ الصحيح وترك الضعيف والعمل به سواء كان ذلك الصحيح ثابتاً للحكم أو نافياً له.

الخاتمة

بعد الانتهاء من البحث كانت النتائج كما يأتي:

1. إن قاعدة الاثبات مقدم على النفي قاعدة فقهية أصولية قعدها الفقهاء وبنوا عليها العديد من الاحكام الفقهية.
2. إن العمل بالراجح واجب سواء أكان الرجحان قطعيا أم ظنيناً.
3. إن الصلاة داخل الكعبة صحيحة ويحق للمصلي أن يتجه حيث شاء فهي أمامه؛ لأن البيت كله قبلة.

4. إن صيام يوم السبت صحيح كسائر الأيام إلا إذا قُصد به التأسي بأمة من الأمم؛ لأن التأسي بغير شريعة الإسلام باطل.
5. إن الأحاديث الواردة في تحريم نكاح المتعة قطعية الدلالة لا يمكن أن يجتهد فيها أحدٌ عندنا، وكذلك عند الامامية لا يحق لهم أن يخالفوا المعصوم إذا روى عن المعصوم عليه الصلاة والسلام، وإن أكثر الأحاديث التي دلت على تحريم المتعة رويت عن الإمام علي كرم الله وجهه وهو أحد المعصومين عند الإمامية.
6. إن زواج المتعة لا تتعلق به الأحكام الواردة في القرآن الكريم بصدد الطلاق والعدة والميراث فيكون باطلا كغيره من الأنكحة التي أبطلها الشرع الشريف.
7. إن أهل العلم يوافقون الامامية في أن نصوص كتب الحديث مثل البخاري ومسلم وغيرهما، قد تضمنت روايات تفيد أن المتعة كانت جائزة في وقت معين ويعارضون وقوف الامامية عند هذه الأحاديث المنسوخة.
8. إن الاحاديث الصحيحة التي وردت في البخاري ومسلم وغيرهما التي نسخت نكاح المتعة وحرمتها إلى يوم القيامة ومعها أكل لحوم الحمر الأنسية رواها الامام علي (كرم الله وجهه) ولا يجوز للامامية مخالفتها.
9. إن هذا النوع من الزواج يقصد به قضاء الشهوة فقط ولا يقصد به التناسل ولا المحافظة على الأولاد. وديمومة التكاثر لأمة محمد ﷺ هي المقاصد الاصلية للزواج.
10. إن زواج المتعة يشبه الزنى من حيث قصد الاستمتاع دون غيره. ويشبه إعارة الفروج واستئجار بنات الزنى من أجل التمتع بهن.
11. إن القتال قبل الدعوة للإسلام مناط بأمير الجيش إن شاء دعاهم وإن شاء بغتهم بالقتال.

والحمد لله رب العالمين من قبل ومن بعد...

الهوامش

[1] ينظر: لسان العرب لابن منظور: 28/1. مادة (ع ر ض).

[2] سورة البقرة: آية 224.

[3] سورة البقرة: آية 31.

[4] لسان العرب مادة م ن ع.

[5] ينظر: صحيح البخاري: 3/ 346.

[6] ينظر: تاج العروس، مادة م ن ع.

[7] ينظر: أصول السرخسي: 12/2، التعارض والترجيح، محمد إبراهيم الحفناوي: ص30.

[8] سورة النساء: آية 82.

[9] ينظر: الإحكام، للآمدي: 29/3، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج: 322/3، الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية، د.عبد الكريم زيدان: ص18.

[10] ينظر: جمع الجوامع، للسبكي: 251/2.

[11] قد يلتبس النسخ الجزئي بالتخصيص، ذلك أن تخصيص العام يرفع حكمه عن بعض أفراده ويجعله قاصراً على ما عدا ما تناوله المخصص، وكذلك النسخ يرفع حكم العام عن بعض أفراده ويجعل الحكم قاصراً على البعض الآخر. ومع ذلك فان بينهما فرقا، هو أنه في حالة النسخ يكون قد تناول جميع الأفراد ابتداء ثم رفع بالنسبة إلى بعضها بالدليل الناسخ وبقي الحكم فيما عدا ذلك، أما في حالة التخصيص فان حكم العام يتعلق ببعض أفراده ابتداء، بمعنى أن المخصص كشف لنا أن مراد المشرع من العام في أول الأمر لم يكن شمول جميع أفراد العام بالحكم بل لبعضها. (ينظر: أصول السرخسي: 12/2، والتلويح على التوضيح: 34/2، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان: ص306).

[12] ينظر: روضة الناظر: ص36، وشرح مسلم الثبوت: 53/2، واللمع للشيرازي: ص30.

[13] ينظر: سنن أبي داود عن أنس بن مالك قول النبي ﷺ: «**الجهاد ماض حتى يقاتل آخر أمتي الدجال**». رقم الحديث (2532) وحكم عليه بالضعف.

[14] ينظر: صحيح مسلم: 46/4.

(15) ينظر: القرطبي: 6/2، أصول البزدوي: 883/1، مسلم الثبوت: 60/2.

(16) ينظر: إرشاد الفحول للشوكاني: ص185، ومناهل العرفان: 71/2، وأصول الفقه للخضري بك: ص298.

(17) ينظر: لسان العرب: ج1، مادة ر ج ح.

(18) ينظر: الإحكام: 256/3

(19) ينظر: جمع الجوامع: 261/2، المحصول: 259/5، والاحكام للآمدي: 166/3، الوجيز في أصول التشريع: ص503.

(20) ينظر: شرح العضد على المختصر: 309/2، المستصفى للغزالي: 392/2.

(21) أخرجه أحمد وابن حبان من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا نودي للصلاة صلاة الصبح وأحدكم جنب فلا يصم يومه**». وأجاب الجمهور بأنه منسوخ لأن أبا هريرة رجع عنه لما روي له حديث عائشة وأم سلمة وافتى بقولهما. (ينظر: سبل السلام، الضعاني: ص165).

(22) ينظر: التلويح على التوضيح: 105/2، فواتح الرحموت: 189/2.

(23) ينظر: إرشاد الفصول: ص254.

* ينظر: صحيح البخاري: 53/1، رقم الحديث (180)0

(24) ينظر: البرهان للجويني: 2/ 141.

(25) ينظر: الاجتهاد في علم الحديث، د.نايف البقاعي: ص439، قواعد التحديث للتهانوي: ص294.

(26) ينظر: كشف الأسرار للبزدوي: 1196/4، التلويح على التوضيح: 104/2، واحكام الفصول للباجي: ص311، الآيات البينات على شرح المحلي: 210/2، وروضة الناظر: ص219 , الاحكام للآمدي: 197/4.

(27) ينظر: المستدرك على الصحيحين: 290/1، رقم الحديث (644).

(28) ينظر: جمع الجوامع: 366/2، والإبهاج: 244/3، ونهاية السول: 474/4، وأصول الفقه، د.زكي شعبان: ص374.

(29) ينظر: التعريفات: ص12.

(30) ينظر حاشية ابن ملك على المنار: ص681.

(31) أنظر: البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين (ت سنة 478هـ): 1200/2، التعارض والترجيح، محمد إبراهيم الحفناوي: ص369.

(32) انظر :ارشاد الفحول: ص289، التعارض والترجيح: ص369.

(33) انظر: البرهان: 1200/2.

(34) الحد: هو المنع ويقال: رجل حديد النظر أي: لا يتهم بريبة فيكون عليه غضاضة منها. (لسان العرب: 801/1).

(35) انظر: الإحكام للآمدي: 272/3–275.

(36) أنظر: الإحكام للآمدي: 272/3، ونهاية السول: 490/4، وأصول الفقه لأبي زهرة: ص150.

(37) التأسيس: هو بناء حكم جديد. ينظر: معجم مصطلحات أصول الفقه، د.قطب سانو: ص115.

(38) انظر: المستصفى، الغزالي: 398/2، وحاشية ابن مالك على المنار: ص681.

(39) أنظر: المستصفى: 389/2.

(40) انظر: كشف الأسرار عن أصول البزوري: 3/ 97، حاشية ابن مالك: ص681.

(41) اخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الحج: 184/2، وأحمد في المسند: 46/2، 82/50.

(42) اخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار: 389/1.

(43) أخرجه أحمد في المسند: 212/1.

(44) انظر: شرح معاني الآثار: 393/1.

(45) ينظر: التعارض والترجيح، محمد إبراهيم الحفناوي: ص371.

(46) ينظر: إرشاد الساري إلى عبادة الباري، محمد إبراهيم شقرة: ؟؟؟؟؟ /41–44.

(47) ينظر: سنن الترمذي رقم الحديث 744.

(48) ينظر: صحيح مسلم رقم الحديث 1162.

(49) تعليق: يلاحظ هنا أن قول أبي مالك: (النفي مقدم على الاثبات، ذلك أن النفي فيه زيادة علم).

(50) ينظر: سنن الترمذي رقم الحديث 743.

(51) فائدة: قال الشنقيطي في المذكرة: «أن العموم والخصوص واسطة وطرفين، طرف لا شيء أعم منه كالعلوم فأنه يشمل جميع المفردات والمعلومات. وطرف لا شيء منه كالأشخاص نحو زيد وهذا الرجل. وواسطة هي أعم مما تحتها وأخص مما فوقها كالحيوان، فإنه أعم من الإنسان وأخص من النامي، وكالنامي فإنه أعم من الحيوان وأخص من الجسم، لشمول الجسم على غير النامي كالحجر وهكذا» أنتهى. (المذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي، ص204).

قلت: وهذا كلام دقيق يتعين على طالب العلوم الشرعية الانتباه إليه، فإن اللفظ الواحد قد يفيد العموم- النسبي- في قبالة لفظ آخر وقد يفيد اللفظ نفسه الخصوص- النسبي- في قبالة غيره، من اللفظ ويترتب على ذلك أن يعامل اللفظ الواحد معاملة الخاص أو العام من الألفاظ، وعلى حسب ما يقابله من النصوص في المسائل الفقهية المختلفة... فتأمل. ومن أمثلة إعمال الدليلين عن طريق التخصيص. تخصيص قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ وهو نص عام لكل ميتة باعتبار أن (ال) تفيد الأستغراق. بقوله ﷺ: «في البحر هو الطهور مائه الحل ميتته مع ملاحظة أن لفظ ميتة في الحديث الثاني يفيد العموم أيضاً باعتباره من المنكرات المعرفة بالإضافة».

بيد أن الحديث المذكور أخص من الحديث الذي سبقه. وجملة القول في المسائل: أن دلالة لفظ- ميتة- على ميتة البحر تعد من الدلالة القطعية نسبة إلى دلالة لفظ- الميتة- في الحديث الأول عليها باعتبار أنه يعم ميتة البر والبحر معاً. أما دلالة لفظ- ميتة- على مفردة معينة من مفرداته فإنها من الدلالة الظنية، لذلك يعامل النص المذكور معاملة العموم في قبالة نص آخر يتحدث عن ميتة معينة لأحد الأسماك التي تعيش في البحر.

(52) ينظر: المستصفى: 263/1.

(53) ينظر: جمع الجوامع: 249/1.

(54) يننظر: روضة الناظر، ابن قدامه: ص209، الوجيز، محمد حسن هيتو: ص514.

(55) ينظر: البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني (ت478هـ): 1200/2، إرشاد الفحول: ص269، التعارض والترجيح: ص369.

(56) ينظر: التعارض والترجيح عند الأصوليين، محمد الحفناوي: ص369.

(57) الحد: عقوبة مقدرة وجبت زجرا عن ارتكاب ما يوجبه.

(58) أنظر: شرح الأسنوي: 979/3، التعارض والترجيح: ص373.

(59) أنظر: التعارض والترجيح: ص373.

(60) كذلك تستثنى قاعدة الخبر الناقل عن الأصل مقدم على المقرر له من قاعدة الثابت مقدم على النافي؛ لأن المثبت قد يقرر الاصل فلا تحصل الفائدة بهذا الإقرار. كذلك أن تقديم الخبر الناقل (أي النافي للاصل) إفادة حكم شرعي جديد موجوداً في الأصل وغير الناقل مضمونة مستفاد من البراءة الأصلية وليست حكما شرعيا. (انظر: نشر البنود عبد الله الشنقيطي: ص299، دلالات النصوص، د.مصطفى الزلمي: ص251).

(61) انظر: نشر البنود، عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي: ص302.

(62) سورة الحج: اية 78.

(63) سورة البقرة: اية 158.

(64) والذي أرى أن الكلام السابق ليس على إطلاقه الذي نقل عن بعض العلماء ونسبة بعضهم إلى الجمهور فالصحيح أنه ينظر في المسالة المذكورة، فإذا كان النافي يتكلم بصيغة التحريض أو بصيغة من لم يطلع على الحكم الشرعي في مسألة الحد المختلف فيه، كان يقول لا أعلم أن رسول الله ﷺ فعل ذلك، أو لم يبلغني له فعل ذلك. فالصواب أن يقدم الاثبات على النفي فلا يصح تعطيل النصوص وإهدارها لأنها لم تصل إلى زيد أو عمرو من الناس. أما إذا تكلم النافي بصيغة الجزم والاعتراض، كقول عائشة رضي الله عنها: «من حدثكم ان رسول الله ﷺ قد بال واقفا فقد كذب أو كما جاء في الحديث». فهذه مما يحتمل ان يترجح فيه النفي على الإثبات على حسب ما بينا سلفا... والله اعلم.

(65) أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الاحكام: 784/2، رقم الحديث 2341.

(66) أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الاحكام، رقم الحديث 1424.

(67) أنظر الاحكام للامدي: 3/ 276، التعارض والترجيح: ص374.

(68) أي بين فقهاء السنة والشيعة.

(69) يعود سبب تسميتهم بالرافض لأن الشيعة طالبت زيد بن علي بالتبري ممن خالف علياً في إمامته فرفض ذلك فرفضوه، فقال رفضتموني... رفضتموني. فسموا بالرافضة. (انظر: تلبيس ابليس، ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان: ص97).

(70) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 6/2، وتفسير الرازي: 48/10، تفسير آيات الأحكام للجصاص: 146/2.

(71) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني: 267/6، سبل السلام: 123/3.

(72) ينظر: زواج المتعة في الشريعة الإسلامية، د.عبد الكريم زيدان: ص3.

(73) ينظر: فقه السنة، سيد سابق: 35/2، فقه السيرة، تحقيق: السيد الجميلي: ص285-286.

(74) ويرى زفر إذا نص على توقيته بمدة فالنكاح صحيح ويسقط شرط التوقيت. هذا إذا حصل العقد بلفظ التزويج فان حصل بلفظ المتعة فهو موافق للجماعة على البطلان. (انظر: فقه الامام زفر، د.أبو اليقضان الجبوري: 3/2، الاختيار، عبد الله مودود الموصلي الحنفي، المجلد الثاني: 89/3).

(75) صحيح البخاري: 76/3، كتاب المغازي، رقم الحديث (4216)، الاستبصار للشيخ الطوسي: ص509، رقم الحديث 3596.

(76) الحق أن قول الإمامية في عدم تحريم المتعة قول باطل، ذلك أن تحريم المتعة يوم خيبر صاحبه تحريم لحوم الحمر الأهلية، وتحريم لحوم الحمر الأهلية جرى العمل عليه من يوم خيبر وإلى يومنا هذا وسيبقى إلى قيام الساعة. فدعوى تخصيص تحريم المتعة بيوم خيبر فقط دعوى مجردة لم يقم عليها دليل مخصوص، وحرمة لحوم الحمر الأهلية والتي هي قرينة المتعة في التحريم بقي العمل عليها إلى يومنا هذا. (ينظر: زواج المتعة في الشريعة الإسلامية، د.زيدان: ص4).

(77) يننظر: التلخيص: 145/3، إرواء الغليل: 319/6، والترمذي رقم الحديث (1121).

(78) سنن الترمذي: 43/3، رقم الحديث (1122).

(79) صحيح مسلم بشرح النووي: 186/9-187، نيل الأوطار، الشوكاني: 269/6، وسبل السلام، الصحابي: 125/3، فقه السيرة، تحقيق: د.السيد الجميلي: ص285-286.

(80) ينظر: مسلم بشرح النووي: 188/9.

(81) قال تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ النور: 33، فبين الباري عز وجل حكم من لم يتمكن من الزواج الشرعي بسبب قلة ذات اليد فعليه بالاستعفاف ريثما يرزقه الله من فضله لكي يستطيع الزواج. فلو كانت المتعة حلالاً لما أمره الله بالاستعفاف والانتظار ريثما تيسر أمور الزواج بل لأرشده إلى المتعة كي يقضي وطره بدلاً من المكوث والتحرق بنار الشهوة.

وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٢٥)﴾ النساء. فأرشد الذين لا يستطيعون الزواج لقلة ذات اليد أن يتزوجوا ما ملكت أيمانهم، ومن عجز حتى عن ملك اليمين، أمره بالصبر، ولو كانت المتعة حلالا لأرشده إليها.

(82) ينظر: سبل السلام، الصنعاني: 3/ 126، نيل الاوطار، الشوكاني: 271/6، صحيح مسلم بشرى النووي: 181/9-183.

(83) فائدة: العجيب أن الامامية قد جعلوا الايمان بالمتعة اصلا من أصول الدين وجعلوا منكرها منكرا للدين. فقد نقل ابن بابويه القمي الملقب بالصدوق أنه قال: «أن المتعة ديني ودين أبائي، فمن عمل بها عمل بديننا، ومن أنكرها أنكر ديننا وأعتقد بغير ديننا». (أنظر: كتاب من لا يحضره الفقيه: 3/ 366، تفسير منهاج الصادقين: 2/ 495). ينظر: نيل الاوطار: 270/6.

(84) ينظر: سنن ابن ماجه، رقم الحديث (1963). وقال عنه: حديث حسن.

(85) لعل المراد هنا قاعدة: اليقين لا يزول بالشك، حيث أن المراد بالشك في القاعدة المذكورة، هو الظن المرجوح الذي لا تقوم به حجة، وذلك عند تساوي الأدلة المتعارضة في قوتها. أما إذا طرح أحد الاقوال المتعارضة القول الآخر، حتى ألغى اعتباره- كما

هو الأمر في مسألتنا عنه- فأن المسألة تكون على باب الظن الراجح الذي ينزل منزلة اليقين. ومثل هذا الظن الذي ينزل منزلة اليقين يقوى باتفاق أهل الفقه والأصول على نسخ وتأويل ماهو مقطوع به من الدخول. لذلك فأن قوله ﷺ في المتعة «**فأنها حرام إلى يوم القيامة**» يعد ناسخا لما له من النصوص المبيحة لمتعة النساء بينما تحمل النصوص التي ذكرت تمتع بعض الصحابة ﷺ على عهد أبي بكر وعمر على عدم اطلاعهم ﷺ على الحديث المذكور. وقد تم تقديم الإثبات على النفي عند التعارض باعتبار أن المثبت زيادة علم لم يطلع عليها النافي. والقاعدة الفقهية: (إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام). (القواعد الفقهية للندوي: ص171).

(86) ينظر: الاختلاف الفقهي في آيات الأحكام باختلاف القراءات فيها، للأستاذ عدنان صادق: ص88.

(87) هو السيد حسين العاملي أحد علماء الشيعة ومراجعهم.

(88) ينظر: المتعة في الإسلام: ص32-38.

(89) قد تقدم ذكرهما.

(90) صحيح مسلم بشرح النووي، باب النكاح: 123/2، باب ماء جاء في نكاح المتعة.

(91) روضة الناظر لابن قدامة: ص 209، ارشاد الفحول للشوكاني: ص462.

(92) لو قدرنا تقديم النافي على الثابت يلزم من ذلك التقديم تكذيب رواة الحديث من الصحابة ﷺ الذين رووا النسخ عنه ﷺ وهذا قول باطل ولا يلزم التكذيب في حالة تقديم الثابت على النافي. (ينظر: شرح صحيح مسلم: 486/9، باب ما جاء في نكاح المتعة).

(93) سورة ال عمران: آية 110.

(94) لمزيد من التفصيل أنظر: تفسير الرازي: 49/10 وما بعدها.

(95) ينظر: مسلم بشرح النووي: 185/9، باب ما جاء في نكاح المتعة.

(96) ينظر: سنن أبي داود رقم 2072، وسنن البيهقي: 204/7، ومسند الإمام احمد: 404/3.

(97) ينظر: مسلم: 133/4، مصنف بن أبي شيبة: 144/7، وابي داود رقم 2073.

(98) ينظر: مسند الإمام احمد: 404/3-425.

(99) لمزيد من التفاصيل أنظر: إرواء الغليل: 319/6.

(100) ينظر: ترجمته في خلاصة تهذيب الكمال في اسماء الرجال، لصفي الدين الخزرجي: ص89، التهذيب، لابن حجر: 434/2.

(101) انظر: التهذيب، لابن حجر: 434/2.

(102) ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن الربيع عن أبيه ان ﷺ: «نهى يوم الفتح- فتح مكة- عن متعة النساء». وفي رواية اخرى للامام مسلم عن الربيع بن سبرة عن ابيه حدثه انه كان مع رسول الله ﷺ وقال: «**يا أيها الناس قد اذنت لكم في الاستمتاع من النساء وان الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تاخذوا مما اتيتموهن شيئا**». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي: 9/ 186- 187، سبل السلام، الصنعاني: 125/3، نيل الاوطار، الشوكاني: 269/6).

(103) قال تعالى: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ فهذه الآية الكريمة لا تتعلق بنكاح المتعة وان تفسيرها الصحيح الذي ينبغي المصير اليه على ما تقدم ذكره من اباحة نكاح ما وراء المحرمات في قوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾، ثم قال تعالى: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ**﴾ يعني اذا استمتعتم به منهن أي اذا استمتعتم بالدخول بهن ﴿**فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ مهورهن كاملة. فهذه الآية تتعلق بوجوب المهر كله على الزواج بدخوله بزوجته.

ويوضح ذلك ان الله تعالى لما حرم من ذكر تحريمه في قوله تعالى: ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**... ﴾ الخ، وعني به نكاح الامهات ومن ذكر معهن ثم عطف عليه قوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾ اقتضى ذلك ان تطلبوا باموالكم نكاحا تكونون به محصنين انفسكم وازواجكم. ثم عطف عليه حكم النكاح وما يترتب عليه من لزوم كل المهر اذا اتصل به الدخول بالزوجة بقوله تعالى ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ أي: استمتعتم بالدخول بهن- أي بوطئهن- فاتونهن مهورهن كاملة فاوجب الشرع بهذه الآية المهر الكامل اذا دخل بزوجته. (انظر: تفسير الرازي: 49/10). قلت: ومما يؤيد هذا التفسير للآية، ما اخرجه الامام مسلم في صحيحه عن قيس قال: سمعت

عبدالله يقول: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ: «ليس لنا نساء فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك ثم رخض لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل...» وجاء الدلالة بهذا الحديث أن عبد الله وغيره من الصحابة سألوا: الا نستخصي ولفعلوا المتعة وإذا لم يحصل شيء من ذلك، فقد دل هذا الحديث على أن الآية لا تتعلق بنكاح المتعة ولا لاباحتها، وإنما استفيد حلها من ترخيص النبي ﷺ أولا ثم حرمها أخيراً كما قال الجمهور.

(104) ينظر: الكافي في الفروع: 5/ 46، الاستبصار للطوسي: ص551.

(105) ينظر: رواه البخاري في الأدب المفرد، رقم (273)، السلسلة الصحيحة، رقم (245).

(106) سورة الإسراء: اية 70.

(107) أخرجه الدرامي في سننه في كتاب السير: 217/2.

(108) هذه الغزوة تسمى غزوة المريسيع وكانت في شعبان سنة ست من الهجرة والمريسع اسم ماء لهم وقد انتهت بانتصار المسلمين. (سيرة ابن هشام: 347/3). المستدرك على الصحيحين: 720/3.

(109) جويرية بنت الحارث بن أبي ضرار الخزاعية من بني المصطلق. أم المؤمنين كان أسمها بره غيرهُ النبي ﷺ وسباها في غزوة المريسيع ثم تزوجها وماتت سنة خمسين على الصحيح. (تقريب التهذيب: 593/2)، صحيح البخاري: 139/2، رقم الحديث (2541).

(110) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجهاد: 68/2 69.

(111) ينظر: الاعتبار للحازمي: ص385.

(112) ينظر: الاعتبار للحازمي: ص385.

(113) ينظر: نظرية التقعيد الأصولي: ص567- 571.

(114) نفس المصدر السابق، ينظر: التعارض والترجيح، محمد إبراهيم الحفناوي، ص372- 373.

(115) ينظر: كتاب الأم: 4 /266.

المصادر والمراجع بعد القرآن الكريم

1- إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة 1250هـ، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، سنة 1992م.
2- اصول السرخسي، للامام شمس الائمة السرخسي الحنفي المتوفى سنة 490هـ و: ابو الوفا الأفغاني، طبعة دار المعرفة، بيروت، سنة 1973م.
3- الاحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي المتوفى سنة 631هـ، وتحقيق: زهير الشاويش، طبعة المكتب الاسلامي، بيروت، سنة 1982م.
4- لسان العرب، لابن منظور النحوي المتوفى سنة 711هـ، طبعة دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
5- التقرير والتحبير، للإمام ابن أمير الحاج الحلبي المتوفى سنة 879هـ، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1999م.
6- جمع الجوامع، للإمام تاج الدين الشبكي المتوفى سنة 771هـ، ضبطه وصححه: محمد عبد القادر شاهين، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1998م.
7- شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، للإمام محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المتوفى سنة 972هـ، وتحقيق: د.نزيه حماد ود.محمد الزحيلي، طبعة المملكة العربية السعودية, ط1، سنة 1987م.
8- روضة الناظر وجنة المناظر، للامام ابن قدامة المقدسي الحنبلي، تحقيق: د.محمد إسماعيل شعبان، طبعة دار السلام، مصر، ط1، سنة 2002م.
9- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للامام محب الله بن عبد الشكور البهاري المتوفى سنة 1119هـ، وضبطه وصححه: عبدالله محمود محمد عمر، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت, ط1، سنة 2002م.
10- التلويح على التوضيح، للإمام سعد الدين مسعود بن نصر التفتازاني المتوفى سنة 791هـ، وتحقيق: محمد عدنان درويش، طبعة دار الأرقم, ط1، سنة 1998م.
11- اللمع في أصول الفقه، للإمام أبي اسحاق الشيرازي المتوفى سنة 476هـ، وتحقيق: عبد المجيد درويش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة 1988م.

12- كشف الاسرار عن أصول البزدوني، للإمام عبد العزيز البخاري المتوفى سنة 730هـ، وضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، طبعه دار الكتب العلمية، بيروت, ط1، سنة 1997م.

13- شرح صحيح مسلم، للإمام يحيى بن زكريا النووي المتوفى سنة 676هـ، تحقيق: محمد بن عبادي عبد الحليم، طبعة مكتبة الصفا، مصر, ط1، سنة 2003م.

14- أصول الفقه، للشيخ المرحوم محمد أبو زهرة، طبعة دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

15- مناهل العرفان في علوم القرآن، للامام محمد عبد العظيم الزرقاني توفي 1367هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي، سنة 1943م.

16- المحصول في أصول الفقه، للإمام فخر الدين بن عمر الرازي المتوفى سنة 606هـ، تحقيق: د.طه جابر العلوني، طبعة المملكة السعودية, ط1، سنة 1979م.

17- أصول الفقه، للشيخ المرحوم محمد الخضري بك، طبعة دار القلم، بيروت, ط1، سنة 1987م.

18- الوجيز في أصول التشريع، للدكتور محمد حسن هيتو، طبعة الكويت.

19- المستصفى في أصول الفقه، للإمام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة 505هـ، تحقيق: نجوى ضو، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت, ط1، سنة 2002م.

20- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، للإمام عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي المتوفى سنة 756هـ، تحقيق: فادي نصيف وطارق يحيى، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت, ط1، سنة 2000م.

21- صحيح ابن حبان، للإمام محمد بن حبان البستي المتوفى سنة 354هـ، تحقيق: الشيخ شعيب الارؤوناط، طبعة موسسة الرسالة، بيروت، سنة 1994م.

22- سبل السلام، للإمام الامير الصنعاني المتوفى سنة 1182هـ، تحقيق: محمد عصام، طبعة مكتبة الإيمان.

23- الاجتهاد في علوم الحديث، د.نايف البقاعي، طبعة دار البشائر الاسلامية، بيروت, ط1، سنة 1998م.

24- قواعد التحديث، للإمام ظفر أحمد العثماني التهانوي، تحقيق: الشيخ المرحوم عبد الستار أبو غدة، طبعة دار القلم، بيروت, ط3، سنة 1972م.

25- أحكام الفصول من علم الاصول، للإمام أبي الوليد الباجي المالكي، تحقيق: د.عبد الله محمد الجبوري، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت, ط1، سنة 1985م.

26- الآيات البينات على جمع الجوامع، للإمام أبي القاسم العبادي المتوفى سنة 994هـ، تحقيق: مجموعة من العلماء، طبعة دار الفاروق للنشر والطباعة، بيروت, ط1، سنة 1999م.

27- نهاية السول شرح مناهج الوصول، للإمام جمال الدين الأسنوي المتوفى سنة 772هـ، مع حاشية الشيخ بخيت المطيعي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1345هـ.

28- أصول الفقه، د.زكي الدين شعبان، طبعة مؤسسة علي الصباح، الكويت، سنة 1988م.

29- الإبهاج في شرح المنهاج، للإمام عبد الكافي وولده تاج الدين السبكي، تحقيق: د.أحمد جمال ود.نور الدين عبد الجبار، طبعة دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، دبي, ط1، سنة 2004م.

30- حاشية ابن ملك على المنار، للإمام عبد اللطيف المعروف بابن ملك المتوفى سنة 801هـ، طبعة الطبعة العثمانية، سنة 1351هـ.

31- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني المتوفى سنة 478هـ، تحقيق: د.عبد العظيم الديب، طبعة قطر، سنة 1997م.

32- التعارض والترجيح عند الأصوليين، د.إبراهيم محمد الحفناوي، طبعة مطبعة العاني، بغداد، ط1، سنة 1997م.

33- معجم مصطلحات أصول الفقه، د.مصطفى قطب سانو، طبعة دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، سنة 2006م.

34- تلبيس إبليس، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن المعروف بابن الجوزي المتوفى سنة 597هـ، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

35- الجامع لأحكام القرآن، للإمام محمد بن أحمد القرطبي المتوفى سنة 671هـ، تحقيق: سالم مصطفى البدري، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1420هـ.

36- مفاتيح الغيب المعروف بتفسير الرازي، للإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة 606هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 2000م.

37- نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار، للإمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة 1250هـ، طبعة دار الخير، بيروت، ط1، سنة 1996م.

38- زواج المتعة في الشريعة الإسلامية، د.عبد الكريم زيدان، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، سنة 1993م.

39- تفسير آيات الأحكام، للإمام أبي بكر الجصاص المتوفى سنة 370هـ، تحقيق: محمد الصادق القمحاوي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة 1992م.

40- فقه السيرة، للأستاذ سيد الجميلي.

41- فقه الإمام زفر، د.أبو اليقظان عطية الجبوري، طبعة دار الندوة، بيروت، ط2، سنة 1986م.

42- الاختيار في تعليل المختار، للإمام ابن مودود الموصلي المتوفى سنة 683هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

43- الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، للإمام أبي عيسى الترمذي المتوفى سنة 279هـ، تحقيق: الشيخ المرحوم أحمد محمد شاكر، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، (بدون تاريخ).

44- إرواء الغليل تخريج أحاديث منار السبيل، للإمام محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط2، 1405هـ/ 1985م.

45- من لا يحضره الفقيه، للشيخ محمد الصدوق المتوفى سنة 381هـ، طبعة ايران، طهران.

46- الاختلاف الفقهي في آيات الأحكام باختلاف القراءات فيها، للشيخ المرحوم عدنان صادق رسالة ماجستير، غير منشورة من كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، سنة 2001م.

47- سنن الدارمي، للإمام أبي عبد الله الدارمي المتوفى سنة 255هـ، تحقيق: محمد أحمد دهان، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1987م.

48- مشكل الآثار، للإمام أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي المتوفى سنة 321هـ، تحقيق: محمد جاد الحق، طبعة الانوار المحمدية، مصر، سنة 1968م.

49- سنن ابن ماجة، للإمام محمد بن يزيد بن ماجة القزويني المتوفى سنة 275هـ، تحقيق: الشيخ المرحوم محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
50- الخلاصة في تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للشيخ صفي الدين الخزرجي المتوفى سنة 923هـ، طبعة مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت.
51- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للإمام ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852هـ، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
52- الاعتبار للناسخ والمنسوخ من الاثار، للإمام محمد بن الحازمي ت584هـ، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، ط1، سنة 1403هـ.
53- المذكرة في أصول الفقه، للإمام محمد الأمين الشنيقيطي، طبعة دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.
54- دلالات النصوص وطرق استنباط الاحكام، د.مصطفى الزلمي، طبعة مطبعة أسعد، بغداد، سنة 1983م.
55- نشر البنود إلى مراقي السعود، للإمام عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي المتوفى سنة 460هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 2000م.
56- الاستبصار، للإمام محمد بن الحسني للطوسي المتوفى سنة 460هـ، طبعة دار التعارف، بيروت، سنة 1991م.
57- سنن أبي داود، للإمام أبي داود السجستاني المتوفى سنة 275هـ، مراجعة: محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
58- السيرة النبوية، للإمام أبي محمد بن عبد الملك بن هشام، طبعة دار الفكر، بيروت.
59- قواعد التفسير، للشيخ خالد عبد الرحمن السبت، طبعة دار ابن عفان، السعودية، ط1، سنة 1997م.
60- الكافي في الفروع، للامام محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة 329هـ، تحقيق: محمد جعفر شمس الدين، طبعة دار التعارف، بيروت، سنة 1993م.
61- الوجيز في شرح القواعد الفقهية، د.عبد الكريم زيدان، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، سنة 1997م.

62- الأم في الفقه، للامام محمد بن أدريس الشافعي المتوفى سنة 204هـ، طبعه وصححه: محمد زهري النجار، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، سنة 1961م.

أحكام الحكمين في إصلاح الزوجين

م.م. إدريس إبراهيم صالح
كلية العلوم الإسلامية/ قسم الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين:

أما بعد...

فيمتاز تشريعنا الإسلامي، بشموله لجميع شؤون الحياة، وبمختلف جوانبها، فلم يدع جانبا إلا ووضع له نظاما دقيقا يتسع لتطور الحياة ومستجداتها، ومن تلك الأنظمة نظام الأسرة في الإسلام، الذي شمل كل ما يتعلق بالأسرة المسلمة، من حقوق وواجبات، ولأن من محاسن الشريعة الإسلامية مراعاة العدل والإحسان وإعطاء كل ذي حق حقه من غير غلو ولا تقصير، ومن تلك الحقوق هو رفع الظلم الواقع من احد الزوجين مخافة وقوع الفرقة بينهم، لذلك شرع الباري ﷻ منهجا قويما في الإصلاح بين الزوجين، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾ ﴾ (النساء)

ولأهمية الإصلاح بين الزوجين ولما لها الأثر في الحفاظ على ديمومة المجتمع ارتأيت أن افرد بحثا خاصا يعالج موضوعات الأحكام المترتبة على الحكمين، الذين يقومون بدور الإصلاح بين الزوجين، وقد توخيت الإيجاز غير المخل والبعد عن الاستطراد، والتركيز على الكلمة المعبرة عن المعنى وإبراز الأحكام، حتى استقام البحث على مقدمة وثمانية مطالب وأنهيته بخاتمة أعالج فيها موضوعات البحث.

خطة البحث:

المطلب الأول: تعريف التحكيم والصلح لغة وإصلاحا.

المطلب الثاني: مشروعية تسوية النزاع بين الزوجين.

المطلب الثالث: شروط الحكمين.

المطلب الرابع: إرسال الحكمين.

المطلب الخامس: أثر النية في الإصلاح.

المطلب السادس: حكم اختلاف الحكمين والزوجين في الحكم.

المطلب السابع: وقت تعيين الحكمين.

المطلب الثامن: نفاذ حكم الحكمين.

الخاتمة.

أسال الله العظيم أن يحفظ اسر المسلمين، ويهدهم إلى سبيل الرشاد، انه نعم المولى ونعم النصير

المطلب الأول
تعريف التحكيم والصلح لغة واصطلاحاً

أولا : تعريف التحكيم في اللغة والاصطلاح:

1. **التحكيم لغة:** مصدر للفعل الثلاثي المضعف (حكَّم)، والتحكيم بمعنى بين المتنازعين، والحكم القضاء وقد حكم بينهم يحكم بالضم حُكما وحكم له وحكم عليه والحكمُ أيضاً الحكمة من العلم، واحتكموا إلى الحاكم وتحاكموا بمعنى المحاكمة، والمحاكمة المخاصمة إلى الحاكم، والحاكم منفذ الحكم، والجمع حكام، وحاكمه إلى الحاكم دعاه(2).
2. **التحكيم اصطلاحاً:**

تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما(3)، وقيل هو عبارة عن اتخاذ الخصمين حاكماً يحكم برضاهما، لفصل خصومتهما ودعواهما(4).

ثانيا : تعريف الصلح والإصلاح في اللغة والاصطلاح:

1. الصلح لغة:

الصلح لغة: الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد ويقال صلح الشيء يصلح صلاحاً، ويقال صلح صلوحاً(5)، الصلاح بكسر الصاد المصالحة صالحة مصالحةً وصلاحاً والاسم الصُلح يذكر ويؤنث وقد اصطلحا وتصالحا وأصلحا أيضاً مشددة الصاد وصلاح مثل قطام: اسم مكة(6).

2. تعريف الصلح اصطلاحاً:

الصلح: هو عقد يرفع النزاع، أي يكون القصد والغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة والدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك أيضاً لكن المقصود الأصلي الهبة مطلقاً ليس رفع النزاع(7)، وقيل هو الذي تسكن إليه النفوس ويزول به الخلاف(8).

3. **الإصلاح لغة:**

الإصلاح نقيض الإفساد والصلاح والمصلحة واحدة المصالح والاستصلاح نقيض الاستفسار [9].

4. **الإصلاح في الاصطلاح:**

هو النصح وقصد الخير [01]، وقيل الإصلاح: هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [11].

المطلب الثاني
مشروعية تسوية النزاع بين الزوجين

لم تكن الحياة بين الزوجين النموذج الأسمى الذي لم تعكر صفوته النزاعات والخصومات، بل هو كغيره من أمور الحياة، تنتابه بعض المشاكل، وأن الشريعة الإسلامية نظمت أمور الأسرة على منهج سليم لتمنعها من الشتات والتفرق كذلك وضعت الحلول في النزاعات والخصومات، ولقد كان هذا التنظيم وفق واقع الخصومة بين الزوجين، ولذلك جاء الإصلاح على مراحل:

المرحلة الأولى: الوعظ

الموعظة والنصح والإرشاد والتنبيه على الأخطاء ويعني، بقوله تعالى: ﴿فَعِظُوهُنَّ﴾، أي خوفوهن بالله وبعقابه[21]. ولا يكون النصح بالتخويف فقط، وإنما يكون بالترغيب، وفعل الخير وبالثواب من الله.

فالعظة مباحة فان لججن فأظهرهن نشوزهن بقول أو فعل، ولم يكن للنصح والإرشاد أثر في الإصلاح تكون المرحلة التي بعدها.

المرحلة الثانية: الهجر

وهي هجرها في المضجع حتى ترجع عن النشوز، وإذا هجرها في الكلام فذلك جائز على أن لا يتجاوز بذلك ثلاث أيام؛ لأن الله عز وجل إنما أباح الهجر في المضجع والهجر في المضجع هو غير الهجر بالكلام[31].

ومتى تركت النشوز وجاءت مطيعة مؤدية واجباتها الدينية لا يحل هجرها ولا ضربها وصارت على حقها كما كانت قبل النشوز [41].

المرحلة الثالثة: الضرب

لم يشرع الباري عز وجل الضرب إلا في الحد من كبيرة، ولا بد أن المرأة بشقاقها على زوجها قد ارتكبت كبيرة حتى شرع الضرب ان لم يؤت الوعظ، والهجر ثمرته، وهو أن يضربها الزوج ضرب التأديب غير المبرح حتى ترجع عن نشوزها[51].

وقال الإمام احمد رحمه الله في الرجل الذي يضرب امرأته: «لا ينبغي لأحد أن يسأله، ولا أبوها لمَ ضربتها»، والأصل في قوله هذا ما روي الأشعث عن عمر أنه قال: يا أشعث أحفظ عني شيئاً سمعته من رسول الله ﷺ: «**لا تسألن رجلاً فيما ضرب امرأته**»[61]. وجه الدلالة: لأنه قد يضربها لأجل الفراش فأن أخبر بذلك استحي وان أخبر بغير كذب[71]، وإذا ضرب الزوج فعليه أن يحسن الضرب لا يضرب وجهاً ولا يكسر عظماً، وقيل الضرب غير مبرح وغير مؤثر [81].

المرحلة الرابعة: بعثة الحكمين

قد تصل الأمور بين الزوجين الى شقاق وخصام شديدين لا تنفع فيه الوسائل المتقدمة أن يدعي كل واحد منهما على صاحبه منع الحق ولا يطيب كل واحد منهما لصاحبه بإعطاء ما يرضى به ولا ينقطع ما بينهما بفرقة ولا صلح ولا ترك القيام بالشقاق بعث الحاكم حكماً من أهله وحكما من أهلها[91].

المطلب الثالث
شروط الحكمين

إن إصلاح ذات البين من الأمور المهمة لما يحصل فيه من حل الخصومات ونبذ الخلافات وترابط الأسر، فلزم من يتولى هذا الأمر العظيم الأجر أن يتحلى بأمور قد لا تكون في غيره ذات أهمية عالية.

من هذه الخلافات هي إصلاح ما فسد ما بين الزوجين، فاشترط الفقهاء على من كان حكماً شروط عدة:

1- على من يتولى التحكيم لا يكون نصرانياً أو عبداً أو صبياً أو امرأةً أو سفيهاً، وهو ما ذهب إليه المالكية[02].

2- وجب ألا يكونا إلا عاقلين، بالغين، عدلين، مسلمين، حرين، عالمين بالجمع والتفريق، والأولى أن يكونا من أهلهما لأنهما أشفق وأعلم بالحال وهو ما قال به الشافعية والحنابلة[12]، وبذلك أشار القرطبي في تفسيره[22].

3- وزاد الشافعية على ذلك أن يكونا من أهل القناعة، والعقل[32].

4- وزاد بعض الحنابلة على ما تقدم أن يكونا ذو بصر ونطق وأن لا يكونا محدودين بالقذف ويستحب علمهما بالحلال والحرام وسائر الأحكام[42]، وأن يكونا فقيهين[52].

المطلب الرابع
إرسال الحكمين

لا يكون الإصلاح ما لم يكن هناك أشخاص يقومون بالإصلاح، وقد لا يحتاج إلى من يعينهم أو يطلب إليهم بذلك الإصلاح بين الناس دون الإصلاح بين الزوجين حيث وجب في ذلك إلى من يرسل هؤلاء الأشخاص الذين سماهم الله سبحانه وتعالى حكمين فقال: ﴿ فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا ٣٥ ﴾[62]، وفي ذلك اختلف الفقهاء فيمن يرسل الحكمين على أقوال:

القول الأول:

يرسل الحكمين السلطان الذي يترافع إليه الزوجان الناظر بين الخصمين والمانع من التعدي، وهو ما قال به المالكية والشافعية وبعض الحنابلة[72].

القول الثاني:

يبعث الحكمين الحاكم حكماً من أهليهما مأمونين برضى الزوجين وتوكليهما بأن يجمعا ان رأيا أو يفرقا وبه قال بعض الحنابلة[82].

القول الثالث:

إن الحكمين وكيلان عن الزوجين لا يرسلان إلا برضاهما وتوكيلهما فان امتنعا من التوكيل لم يجبرا عليه وهذا في أحد رواية الحنابلة[92].

ولهما أي الزوجين إذا أقاما حكمين جاز لهما أن يرجعا عن التحكيم ويعزلا الحكمين ما لم يستوعبا الكشف ويعزما الحكم بالطلاق[03].

القول الرابع:

إن إرسال الحكمين هو بالتخيير، يبعث الحكمين الحكام أو الزوجان أو آباؤهما إن كانا محجورين وهو قول للمالكية والشافعية[13]، وقال القرطبي في تفسير «إن الخطاب للأولياء يقول ان خفتم أي علمتم خلافاً بين الزوجين فابعثوا حكماً من أهله وكماً من أهلها»[23].

المطلب الخامس
أثر النية في الإصلاح

لقد جعل الله سبحانه وتعالى إخلاص النية سبباً من أسباب الإصلاح بين الزوجين بقوله جل ثناؤه: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا ٣٥﴾[33].

فإذا كانت قلوبهم ناصحة لوجه الله تعالى أوقع الله بين الزوجين الوفاق والألفة وألقى في قلوبهم المودة والرحمة[43].

وقد اختلف العلماء في تأويل قوله تعالى: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا ٣٥﴾ من المراد بهما على أقوال:

القول الأول: الحكمان

قال القرطبي في تفسيره: «القول في تأويل قوله تعالى ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ﴾ يعني جل ثناؤه إن يريدا إصلاحا أي يرد الحكمان إصلاحا بين الزوجين الخوف شقاق بينهما يوفق الله بين الحكمين فيتفقان على الإصلاح بينهما وذلك إذا صدق كل واحد فيهما فيما أفضى إليه»[53].

وهو ما ذهب إليه القرطبي في تفسيره إلى أن المراد بهما الحكمان[63].

القول الثاني: الزوجان

إن صحة البصيرة وصدق الإيمان في الزوجين لها الأثر في الإصلاح وقد أكد ذلك في قوله تعالى: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾[73].

أخبر أنه علم من قلوبهم صحة البصيرة وصدق النية وان ما أبطنوه مثل ما أظهروه وهذا يدل على التوفيق، والمراد هنا في قوله تعالى: ﴿إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ هما الزوجان فيما أخبر الحكمان يوفق الله بينهما[38].

وهذا القول الراجح لان الأمر ابتدء منهما وهو الشقاق وينتهي بهما أن صدفا الإصلاح ولكن ينبغي على الحكمين أن ينويا كذلك الإصلاح وأن يلطفا القول وأن ينصفا ويرغبا ويخوفا ولا يخصا بذلك أحدهما دون الأخر ليكون أقرب إلى التوفيق[93].

المطلب السادس
حكم اختلاف الحكمين والزوجين في الحكم

إذا اختلف الحكمان في الحكم ولم يتفقا على حكم معين كأن يجمعا أو يفرقا بين الزوجين أو اختلف الزوجان في الحكم مع الحكمين ففي ذلك على أقوال عدة:

القول الأول:

إذا اختلف الحكمين ولم يتفقا على حكم معين كأن يجمعا أو يفرقا بين الزوجين بعث القاضي حكمين غيرهما حتى يجتمعا على شيء هو ما ذهب إليه بعض الشافعية[04].

القول الثاني:

إذا اتفق الحكمين على حكم معين ولم يرض الزوجان ببعث الحكمين أدب القاضي الظالم منهما واستوفى للمظلوم وهو قول للشافعية[14].

القول الثالث:

إذا غاب أحد الزوجين أو كلاهما بعدما بعث الحاكم الحكمين جاز للحكمين إمضاء رأيهما ان قلنا هما وكيلان كما ينقذ تصرف الوكيل وهو مذهب الحنابلة[24].

القول الرابع:

إذا اختلف الحكمان في الحكم لم يثبت حكمهما وهو قول للحنابلة[34].

القول الخامس:

وإذا غاب أحد الحكمين أو غلب على عقله بعث حكماً غير الغائب أو المغلوب، وإذا غلب على أحد الزوجين الجنون لم يقض الحكمان شيئاً حتى يعود إليه عقله ثم يجدد الوكالة، وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي[44].

المطلب السابع
وقت تعين الحكمين

أختلف العلماء في وقت تعين الحكمين على أقوال عدة:

القول الأول:

إن وقت التعيين هو إذا أصبح حال كل واحد منهما مشتبهاً، كأن يدعي كل واحد منهما على صاحبه أنه منعه الحق وليس هناك طيب بينهما ما يرضى به، ولا ينقطع ما بينهما بفرقة أو صلح، وترك القيام بالشقاق[54].

القول الثاني:

وقت التعيين عند وقوع العداوة وخيف الشقاق[64].

القول الثالث:

إن وقت التعين حينما يختلفان فيدعى الزوج النشوز عليها وهي تدعي ظلمه وتقصيره في حقوقها[74].

القول الرابع:

إذا كره كل واحد صاحبه[84].

مما تقدم من الأقوال فهي داعية إلى الصلح في بعثه الحكمين وتكون قد انتهت بالأمر إلى الحاكم فانه يبعث الحكمين ليتوليا مهمة الصلح؛ لأنه إذا عرف الظلم من الواجب إجباره على إزالة الضرر[94].

المطلب الثامن
نفاذ حكم الحكمين

أختلف الفقهاء في حكم الحكمين هل يملكان حق التفريق بين الزوجين إذا لم يستطيعا إصلاحهما بغير إذنهما، كأن يطلقا أو يفتديا بشيء من مال المرأة أو ليس لهما ذلك؟ على أقوال:

القول الأول:

إن الحكمين لهما الجمع والتفريق حتى إذا شاء الحكمان أن يفرقا بينهما بطلقة أو طلقتين أو ثلاث، ولا يشترط رضا الزوجين إن فرق الحكمان بينهما، سواء وافق حكم القاضي أم خالفه، أو وكلاهما الزوجان أم لم يوكلهما، فما قضي به الحكمان فهو جائز من فراق أو بضع أو مال؛ لأن الله سبحانه وتعالى سماهما الحكمين والحاكم يحكم وان لم يرض المحكوم عليه وبهذا قال الحنفية والمالكية والحنابلة وبعض المفسرين[05].

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا ٣٥﴾[15].

وقد روي هذا القول عن عثمان ﷺ بعثت أنا ومعاوية حكمين فقيل لنا: إن رأيتما أن تجمعا جمعتما، وأن رأيتما أن تفرقا فرقتما[25]، وقد صح هذا القول عن ابن تيمية[35].

وقد بين ابن العربي الحكمة من نفاذ الحكم في فعل الحكمين في الشقاق، وجزاء الصيد في الحرم، فقال: إن القاضي لا يقضي بعلمه فخص الشرع هاتين الواقعتين بالحكمين ينفذ حكمهما، وترفع بالتحديد التهمة عنهما[45].

وقال الإمام مالك في الحكمين يطلقان ثلاثاً قال تلزم واحدة وليس لهما الفراق بأكثر من واحد بائنة[55].

القول الثاني:

المبعوثان وكيلان للزوجين يوكلهما الزوج بالتطليق، وقبول الخلع والمرأة توكل ببذل العوض، وقبول الطلاق ولا يجوز بعثهما إلا برضاهما، وليس لهما حق التفريق بين الزوجين لأنهما طريق الشهادة عند الحاكم بما علما، وبه قال بعض الشافعية والحنابلة، وبه قال ابن حزم الظاهري[65].

وإذا أخذنا بهذا القول ان الحكمين هما وكيلان نفذ تصرفهما كما ينفذ تصرف الوكيل مع غيبة الموكل[75].

وينفذ حكم الموكلين إذا كان موكلين برضا الزوجين بأن يجمعا ان رأيا أو يفرقا فما فعلا من فعل لزمهما[85].

واستدلوا على قولهم بقوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا ٣٥﴾[95]، يدل على ان الذي من أهله وكيل له، والذي من أهلها وكيل لها، كأنه قال: فابعثوا رجلاً من قبله ورجلاً من قبلها، فهذا يدل على بطلان قول من يقول: إن الحكمين أن يجمعا إن شاءا، وإن شاءا فرقا بغير أمرهما[06].

والأدلة التي ساقها الفريقان كثيرة لا تتسع للذكر في مثل هذا البحث والذي يترجح من القولين ما رجحه الدكتور قحطان الدوري بأن المبعوثين هما حكمان في الجمع والتفرقة، لأن الله سبحانه وتعالى سماهما حكمان[16].

الخاتمة

نخلص مما تقدم نتائج عدة، أهمها:

1- إن الصلح بشكل عام قاعدة في حل الخصومات، وخاصة بين الزوجين، لما له الأثر في صلاح المجتمع، وقد شرع الله تعالى، لهذا الأمر مصلحين، وسماهم (حكمين).

2- لم يكن التحكيم الخطوة الأولى، لفض الخصومات، بل سبقه خطوات عدة، لم تثمر حتى انتهى الحال إلى التحكيم.

3- إن وقوع الشقاق والخوف من الافتراق، هي لحظة التعيين للحكمين بين الزوجين.

4- إن إرسال الحكمين يكون من السلطان أو الزوجين.

5- ان قرابة الحكمين من الزوجين لها اثر لكونهما اعلم بحال المتخاصمين.

6-يجب توفر الشروط المعتبرة في الحكمين لتمكنهم من الصلح.
7-النية الصادقة من الزوجين، والرغبة في الرجوع لها اثر في تسريع الصلح.
8-ان الحكمين، حكمهما نافذ على الزوجين من حيث الجمع والتفريق، والافتداء.
9-إذا اختلف الحكمين في الحكم لم يقع الحكم.

الهوامش

(1) سورة النساء: الآية 35.

(2) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، الإفريقي المصري (630-171هـ)، دار صادر، بيروت، ط1، مادة حكم 142/2.

(3) ينظر: الدر المختار بحاشيته رد المحتار، 428/5، البحر الرائق شرح كنز الدقائق للامام زين الدين ابن نحيم (ت970ه)، المطبعة العلمية، ط1، 24/7.

(4) ينظر: مجلة الأحكام العدلية، منير القاضي 169/4.

(5) معجم مقياس اللغة، لأبي الحسن احمد بن فارس بن زكريا (ت395ه)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 303/3.

(6) الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط1، 1/ 383.

(7) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق- سوريا، 1998م، ط4، 433/6.

(8) الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد مخلوف الثعالبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 419/1.

(9) لسان العرب، 517/2 مادة (صلح).

(10) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله احمد بن محمود النسفي (ت710ه)، دار إحياء الكتب العربية، 1/ 18.

[11] ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت791هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1988م/ 1408هـ، 417/1.

[12] ينظر: أحكام القرآن للجصاص، احمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر (305–370هـ)، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ، 150/3.

[13] ينظر: الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (150–204هـ)، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ، ط2، 194/5.

[14] المصدر السابق، ص72.

[15] تفسير القرطبي، أبو عبد الله بن محمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة، 174/5.

[16] رواه أبو داود، تحقيق: محمد محي عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 2/ 246 حديث رقم (2147).

[17] المغني، عبد الله بن احمد بن قدامه (ت620هـ)، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ط1، 7/ 243.

[18] أحكام القرآن، للجصاص، 3/ 150.

[19] الأم: 72.

[20] المدونة الكبرى، محمد عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، 368/5.

[21] فتح الوهاب، لزكريا بن محمد بن احمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى (823– 926هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، ط1، 112/2، المغني، 444/7، الإنصاف للماوردي علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن (817– 885هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، 379/8.

[22] القرطبي، 177.

(23) الأم: 195/5.

(24) بدائع الضائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت587هـ)، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، الكويت، ط1، 3/7.

(25) كشاف القناع، منصور بن يونس بن إدريس البهتوني، تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، 1402هـ، 211/5.

(26) ينظر: المدونة الكبرى، 371/5، الأم 177/5، الكافي، لابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت463هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، ط1، 278/1، المغني، 243/7.

(27) ينظر: المدونة الكبرى، 371/5، الأم، 177/5، الكافي، 278/1، المغني، 243/7.

(28) ينظر: مختصر الخرقي، أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقي (ت334ه)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 102/1.

(29) الإنصاف للماوردي، 380/8، حاشية الدسوقي، محمد عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، 346/20.

(30) حاشية الدسوقي، 2/ 346.

(31) مواهب الجليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله (903– 954هـ)، دار الفكر، بيروت، 1398هـ، ط2، 18/4، فتح الوهاب، 111/2.

(32) تفسير القرطبي، 176/5.

(33) النساء: 34– 35.

(34) البحر المحيط، أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الشهير بابن حبان (ت754هـ)، مكتبة مطابع النصر الحديث، الرياض، 214/3.

(35) الطبري، 70/5.

(36) القرطبي، 176/5

(37) سورة الفتح: الآية 18.

(38) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن احمد الواحدي النيسابوري (ت468هـ)، تحقيق: عادل احمد وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1994م، ط1، 494/1، البحر المحيط، 214/3، أحكام القرآن للجصاص، 273/5.

(39) كشاف القناع، 211/5.

(40) إعانة الطالبين، أبي بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 372/3، فتح الوهاب، 111/2، نهاية الزين، محمد بن عمر بن علي بن نووي الجاوي أبو عبد المعطي، دار الفكر، بيروت، ط1، 318/1.

(41) المصادر السابقة.

(42) المغني، 244/7.

(43) الكافي لابن عبد البر، 278/1.

(44) الأم، 195.

(45) المغني، 168/8، المحلى، علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد (ت456هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 87/10.

(46) أحكام القرآن، للجصاص، 190/2.

(47) المصدر نفسه.

(48) منهاج الصالحين في أحاديث وسنة خاتم المرسلين، عز الدين بليق، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، 298/2.

(49) الطبري 114/3.

(50) شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت681هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2، 244/4، المدونة الكبرى، 372/5، المغني، 244/7، الكافي لابن عبد البر، 278/1، القرطبي، 177، أضواء البيان، محمد الأمين بن محمد بن المختار

الجكني الشنقيطي (ت1393هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1415هـ/ 1995م، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، 444/1.

(51) سورة النساء: الآية 34.

(52) أخرجنه عبد الرزاق في مصنفه 512/60، برقم 11885.

(53) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، شيخ الإسلام، أبو العباس احمد عبد الحليم (ت728هـ)، السعودية، 1381هـ، 32/ 25.

(54) أحكام القرآن لابن العربي، 425/1.

(55) روضة الطالبين، النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ، ط2، 371/7، الوسيط، 211/5، فتح الوهاب، 111/2، كشاف القناع 211/5، المحلى، 87/10 وما بعدها.

(56) المصادر السابقة.

(57) المهذب، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو اسحق، دار الفكر، بيروت، 70/2.

(58) مختصر الخرقي، 102/1.

(59) سورة النساء: الآية 35.

(60) أحكام القرآن للجصاص، 190/2 وما بعدها.

(61) عقد التحكيم في الفقه الإسلامي، والقانون الوضعي الدكتور قحطان عبد الرحمن الدوري، مطبعة الخلود، بغداد، 1985م، ط1، ص503.

المصادر

القران الكريم.

أولا: التفاسير

1-أضواء البيان، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، (ت1393هـ)، دار النشر دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (1415هـ/1995م)، تحقيق مكتب البحوث والدراسات.

2-تفسير القران العظيم، ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي ابو الفداء، (ت774هـ)، دار الفكر، بيروت، 1401هـ.

3-تفسير السعدي، عبد الرحمن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1421هـ/2000م)، تحقيق ابن عثيمين.

4-تفسير الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، (ولد 224هـ-ت210هـ)، دار الفكر، بيروت، 1405هـ.

5-تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب القاهرة.

6-أحكام القرآن للجصاص، احمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، (305-70هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ، تحقيق محمد الصادق قمحاوي.

7-منهاج الصالحين في أحاديث وسنة خاتم المرسلين، عز الدين بليق الفتح للطباعة والنشر، بيروت.

8-أحكام القرآن لابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف، بابن العربي (ت543هـ)، دار الفكر، تحقيق علي محمد قمحاوي.

ثانيا: كتب الفقه

1) الفقه الحنفي:

1-الدرر مختار، دار الفكر، بيروت، 1386هـ، ط2.

2-شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، (ت681هـ)، دارالفكر، بيروت.

2) الفقه المالكي:

1-الكافي لابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، (ت463هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ.

2-المدونة الكبرى، الإمام مالك بن أنس دار صادر، بيروت.

3-حاشية الدسوقي، محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد عليش.

4-مواهب الجليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله (ت 903- 954)، دار الفكر بيروت، ط2، 1398هـ.

3) الفقه الشافعي:

1-إعانة الطالبين، أبي بكر إبن السيد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

2-الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (ت150- 204هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1393هـ.

3-المهذب، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر، بيروت.

4-الوسيط، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (ت450- 505هـ)، دار السلام، القاهرة، ط1، 1417هـ، تحقيق احمد محمود إبراهيم محمد محمد تامر.

5-روضة الطالبين، النووي المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ.

6-فتح الوهاب، زكريا بن محمد بن احمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، (823- 926هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ.

7-نهاية الزين، محمد بن عمر بن علي بن نووي الجاوي أبو عبد المعطي، دار الفكر، بيروت، ط1.

4) الفقه الحنبلي:

1-الأنصاف للماوردي، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، (817-885هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمد حامد الفقي.

2- الكافي في فقه إبن حنبل، عبد الله بن قدامه المقدسي أبو محمد، (541-620هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت.

3- المغني، عبد الله بن احمد قدامه المقدسي أبو محمد، (541-620هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ.

4- كشاف القناع، منصور بن يونس بن إدريس، دار الفكر، بيروت، 1402هـ، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال.

5- مختصر الخرفي، أبو القاسم عمر بن الحسين الخرفي، (ت334هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1403هـ، تحقيق زهير الشاويش.

6- المهذب، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر، بيروت.

ثالثا: مصادر أخرى

1- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (630-711هـ)، دار صاد، بيروت، ط1.

2- البحر الرائق شرح كنز الدقائق للإمام زين الدين إبن نجم، (ت970هـ)، المطبعة العلمية، ط1.

3- مجلة الأحكام العدلية، منير القاضي.

4- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن احمد بن فارس بن زكريا، (ت395هـ)، دار الفكر، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون.

5- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، لبنان، ط1.

6- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط4، 1998م.

7- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد مخلوف، الثعالبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

8-أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر محمد الشيرازي البيضاوي، (ت791هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1408هـ/ 1988م.

9-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي ت587هـ، الكويت، ط1، تحقيق عبد الستار أبو غده.

10- المحلى، علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، (ت456هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

11- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، شيخ الإسلام، أبو العباس احمد عبد الحليم، (ت728هـ)، السعودية، 1381هـ.

مدى التناقض بين المعمول به في عصرنا وبين ما قاله علماؤنا الأقدمون في مسألة إثبات هلال الصوم والفطر

أ.م.د.عبد الرحمن حمدي شافي العبيدي

كلية العلوم الإسلامية/ قسم الفقه وأصوله

جامعة الانبار

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه.
وبعد: فإنَّ خَطَأً في شرع الله تعالى، لا يمكن أن يستمر، دون أن يهيء الله تعالى له من يصححه، فهذا أمر ثابت في سنة الله عز وجل.

فهو الذي يبعث على رأس كل مائة سنة، من يجدد لهذه الأمة دينها[1]. أي بإحياء ما أندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وبيان الصواب من الخطأ ولا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنة واحد فقط، بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة، فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، كما قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى[2].

ولا أدعي حيازة هذه الصفة أو جزءا منها، فهذا أمر لست مؤهلاً له، بل أقول: إن الذي يقيض لأمر الدين كله من يقيمه، لن يسمح بوجود زلل أو خطأ فيه، فيوفق من شاء إلى رفعه أو تصحيحه، حماية لدينه وحفظاً، كما حفظ كتابه الكريم.

ولعل الله تعالى يسر هذا العام (1430هـ/ 2009م) لاتفاق المسلمين جميعاً على صحة استخدام المناظير والتلسكوبات الفلكية، لإثبات رؤية الهلال، ولفت أنظارنا إلى حكم افتراض إمكانية وقوعه فقهاؤنا الأقدمون الكرام بقولهم: (لو رؤي الهلال نهاراً)، هذا الأمر أصبح اليوم ممكنا باستخدام ما يسر الله عز وجل للإنسان صنعه من مناظير فلكية، ربما لم يكن متيسرا حصوله في زمانهم، ألا وهو إمكانية رؤية الهلال بالعين في أي وقت من أوقات النهار، وهو أمر قد يغير النمط المتبع في طريقة تحديد بداية شهر الصوم ونهايته.

ومن الجدير بالذكر أن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يخصصا وقتاً محدداً من ليل أو نهار لمراقبة الهلال، فلم يقل القرآن الكريم: (فمن شهد منكم الشهر بعد الغروب فليصمه)، وكذلك الحديث الشريف لم يقل: (صوموا لرؤيته بعد الغروب) وإنما أطلق الأمر فيهما.

وقد كان الأقدمون، ولازال من جاء بعدهم إلى يومنا الحاضر، يربط بداية الشهر بظهور الهلال بعد غروب الشمس، والسبب في ذلك أن العين المجردة لا تستطيع رؤية الهلال في أول ساعاته، مع وجود أشعة الشمس القوية في وضح النهار، أما اليوم

فباستطاعة الإنسان رؤية الهلال في أي وقت من النهار، حتى لو كان ذلك الوقت وسط النهار، وأشعة الشمس في أوج قوتها. مما يعني أن الإرتباط بين المراقبة وغروب الشمس فرضته ظروف الرؤية وقدرات العين البشرية لا أكثر.

ولاشك أن مراعاة هذا الأمر سيغير من بداية الشهر ونهايته بشكل ملحوظ، فلا بد من مراجعة هذه المسألة، ولفت النظر إليها اليوم؛ لأن الطريقة المتبعة تناقض آراء جميع فقهائنا الأولين، ولا تنسجم مع ما أجمعوا عليه. وبهذا الصدد أنقل كلاماً لإمام الحرمين الجويني، يناسب هذه القضية حيث يقول: «لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء، فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلغى مدونا في كتاب، ولا مضمنا لباب، ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام، أحلتها على أربابها، وعزيتها إلى كتابها، ولكني لا أبتدع ولا أخترع شيئا، بل ألاحظ وضع الشرع، وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحراه، وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة، التي لا يوجد فيها أجوبة العلماء معدة، وأصحاب المصطفى صلوات الله عليه، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصا معدودة، وأحكاما محصورة محدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنّت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدوا حدوده، فعلّمونا أن أحكام الله تعالى لا تتناهى في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة»(3).

وقد قسمت بحثي إلى مقدمة ومطلبين وخاتمة وضحت في المقدمة أهمية المسألة المعروضة للنقاش في هذا البحث، وسبب اختياري لها، وجاء المطلب الأول بعنوان: حكم استخدام المناظير الفلكية، والمطلب الثاني بعنوان: حكم رؤية الهلال نهاراً، هل يعد لليلة الماضية أم القادمة؟

أما الخاتمة فذكرت فيها أبرز نتائج البحث.

أدعو الله تعالى أن يجعل ذلك خالصاً لوجهه الكريم، وأن يوفقنا جميعاً للصواب، خدمةً لشرعه القويم.

المطلب الأول
حكم استخدام المناظير الفلكية

من المعلوم أن الإجماع منعقد على أن الأصل في إثبات هلال الصوم والفطر هو الرؤية البصرية، لكن جرى الخلاف فيما بعد من المتأخرين، في إمكانية اعتماد الحسابات الفلكية. والموضوع طويل لا مجال لبحثه في هذه العجالة.

لكن ظهر في أيامنا الحاضرة، وسيلة أخرى تساعد العين البشرية على رؤية الهلال وإثباته، ألا وهي المناظير والتلسكوبات الفلكية، لأنها عدسات تقرّب وتكبّر حجم الهلال للعين الباصرة، وتعمل على توضيح الرؤية وتسهيلها.

وكان الرأي لكثير، إلى ما قبل العام (1430هـ/ 2009م) هو المنع من استعمالها أو اعتمادها، حتى لا تقع المخالفة لحديث «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**»[(4)] بحسب الظاهر.

إلا أنه حصلت الفتوى من لجان الإفتاء في المملكة العربية السعودية، هذا العام (1430هـ/ 2009م) بجواز الاستعانة بهذه التقنيات لإثبات الرؤية.

وكانت الفتوى موفقة بإذن الله تعالى لأسباب منها:

1. أنه جرى الإجماع بعد الإختلاف على جواز ذلك. علما بأن هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية أصدرت قرارا برقم (108) بتاريخ 1403/11/2هـ- أي قبل سبع وعشرين سنة- بجواز الاعتماد على المراصد الفلكية، وأوصت بإيجاد مراصد في عدد من مناطق المملكة، وصدر قرار من مجلس الشورى برقم 18/5/11 بتاريخ 1418/2/3هـ، وأويد بقرار مجلس الوزراء ذي الرقم (143) في 1418/8/22هـ بالموافقة على لائحة تحري رؤية هلال أوائل الشهور القمرية، وتم اعتمادها من الملك، كما يقول الشيخ عبد المحسن العبيكان في صحيفة الوطن بتاريخ 1427/9/12هـ.

ولا نعلم لماذا تأخر تطبيق القرار كل هذه السنين، إلى عامنا الحالي (1430هـ/ 2009م).

2. ولأن إمكان الخطأ في رؤية الشهود وارد جداً، بينما هو منتف تماماً عن طريق هذه المراصد.

وقد قال ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[5]. وقوله: «**فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه**»[6].

فإذا كانت الرؤية المجردة ظنية، وهي بمساعدة المراصد قطعية، لم يجز البقاء على الظني مع إمكان القطعي. وقد ذكر ابن عبد البر أن جمهور العلماء رأيهم قائم على: «أن لا يصام رمضان إلا بيقين من خروج شعبان... وكذلك لا يقضى بخروج رمضان إلا بمثل ذلك من اليقين، وهذا أصل مستعمل عند أهل العلم»[7].

أقول: فأين اليقين في الرؤية المجردة؟ وقد ذكر الشيخ العبيكان قصصا عجيبة من قصص شهود الرؤية، لا بأس من ذكر طرف منها:

قال: ولعلي أروي بعض القصص عما يقع من الخطأ في تلك الشهادات، فقد حصل منذ سنوات أن شهد أربعة شهود أنهم رأوا الهلال في تبوك، وسجلت تلك الشهادة، ورفعت إلى مجلس القضاء، لكن لوحظ أنهم شهدوا بأنهم رأوا الهلال معكوسا نوره في الأعلى، وهذا يتنافى تماما مع واقع الهلال، لأنه يستمد نوره من الشمس التي غابت في الأفق قبله، كما أن هناك رجلا في بلدة بنجد، كان يشهد دائما برؤية الهلال، فلما عين أحد المشايخ الفضلاء رئيسا لمحاكم تلك المنطقة، لاحظ على الشاهد ضعف البصر، وكبر السن، فشك في أمره، فأراد أن يختبره، فطلب من الشاهد في أحد الشهور أن يريه الهلال الليلة الثانية من الشهر، فلم يستطع رؤيته على الرغم من كبر الهلال، ورؤية الجميع له، فهدده رئيس المحكمة إن هو شهد بعد ذلك بالعقاب.

وفي مرة أخرى وقف شاهدان في تبوك مع فلكي معه مرصد، فشهد أحدهما بأنه رأى الهلال، فقام الفلكي بتوجيه المرصد على ما شاهده الشاهد، فإذا هو سحابة خفيفة.

وفي سنة 1426هـ قامت لجنة من الفلكيين في مدينة الملك عبد العزيز بالذهاب إلى حوطة سدير، للوقوف مع الشاهد المعروف في تلك المنطقة، لأجل أن يتراءى الهلال أمامهم، وذلك في عدة أشهر من ضمنها آخر شوال وآخر ذي القعدة، فلم يتمكن من رؤية الهلال، مع إمكانية رؤيته بالمرصد لوجود اللجنة، بينما يراه مع عدم إمكانيته، بدون حضور اللجنة. ألا يدعو هذا إلى التساؤل؟ فأصدر المجلس بعدها بيانا بإكمال شهر ذي القعدة، ثم بعد ثلاثة أيام صدر بيان آخر بأن شاهدين رأيا الهلال في بلدة، لم نعرف أنه سبق لأحد من

قاطنيها الشهادة برؤية الهلال، فتغير وقت الوقوف بعرفة، بناء على تلك الشهادة، مما سبب إرباكا للمسلمين في العالم، في مواعيد الطيران، وذبح الأضاحي.

وعندما ذهبت لجنة لمناقشة الشاهدين، وجدت أحدهما، واختفى الآخر فتمت مناقشة الشاهد الحاضر من قبل اللجنة، فأفاد بأنه أذن للمغرب، وانتظر حضور المصلين، وبعد الصلاة والانتهاء من الذكر، وأداء السنة الراتبة، خرج من المسجد، قال: وإذا الهلال في وجهي، مع العلم أن الشاهدين قد جاوزا الثمانين من العمر، مع ضعف البصر، كما أنهما لم يؤديا الشهادة إلا بعد يومين أو ثلاثة، مما يدل على خطئهما في تحديد الليلة التي رأيا فيها الهلال.

هذه الحكايات وأمثالها تلقي بظلال من الشك على كثير من تلك الشهادات. بل الأدهى من ذلك ما ذكره الشيخ العبيكان أيضاً أن بعض الشهود يعتمد حصيات يضعها على قمة جبل لضبط الرؤية، فهل تترك المراصد الحديثة، والأجهزة الدقيقة، لنعتمد على حصيات، وكأننا في القرون الوسطى، مما قد يعطي إنطباعا لدى كثير من غير المسلمين بوجود التشابه في هذا الموقف مع موقف الكنيسة الرافض للعلم والتطور، الأمر الذي حدا بالغربيين إلى عزل الدين عن الدولة، والدعوة إلى العلمانية، بينما ديننا العظيم مع التقدم العلمي النافع في كل مجالات الحياة المشروعة[8].

وأود أن أسجل هنا حقيقة علمية، أثبتت فشل البقاء، على الإعتماد على الرؤية المجردة في أيامنا الحاضرة، ففي رسالة ماجستير شاركت شخصياً في مناقشتها، جرت في جامعة الأنبار- كلية العلوم بعنوان: (المعايير العلمية الفلكية الخاصة برؤية أهلة الأشهر القمرية) أجرت الباحثة فيها دراسة علمية مبنية على معادلة إمكانية الرؤية وإيجاد ثابت المعادلة، وهذه المعادلة، مؤلفة من مجموعة القيم المعتمدة في شروط الرؤية، وهي: عمر الهلال، ومدة المكث، والإرتفاع الزاوي، والبعد الزاوي عن الشمس، وتكتب المعادلة بالشكل الآتي: $P = C\ (AGE + ALT + E + MUKTH)$

حيث أن C مقدار ثابت يتم حسابه، من خلال الإستعانة بالدراسة المقارنة، لدخول الشهر القمري بين العراق والسعودية، وذلك بالإعتماد على حسابات عوامل الرؤية للأشهر التي تمَّ فيها مطابقة الحساب الفلكي مع الرؤية الفعلية، والمدرجة ضوابط رؤيتها في الجدول أدناه:

البلد	الشهر	تاريخ الولادة	ضوابط الرؤية ليوم الولادة			
			العمر ساعة	الارتفاع درجة	البعد درجة	المكث دقيقة
السعودية	شوال	1975/10/5	12:35	0:5	7:2	9
السعودية	شوال	1981/7/31	13:9	3:45	5:78	23
العراق	شوال	1991/4/15	19:23	9:87	11:17	58
السعودية	شوال	1996/2/19	16:33	6:65	8:67	37
العراق	شوال	1996/2/19	15:75	7:22	8:35	42
العراق	رمضان	1998/12/19	15:78	6	7:27	39
العراق	رمضان	1999/12/8	15:92	5:5	6:87	36
العراق	رمضان	2000/11/26	15:5	5	6:78	33
السعودية	شوال	2003/11/24	16:23	4:2	8:8	28

وقد تمَّ إدخال هذه الضوابط، بمعادلة تجريبية، لإمكانية رؤية الهلال، فعندما تكون إمكانية الرؤية تساوي (P = 50) وهي القيمة الحرجة للرؤية، نحصل على قيم (C) بتعويض قيم عوامل الرؤية المأخوذة من الجدول السابق. حسبما يوافق الشروط التي وضعها علماء الفلك والشريعة، في المؤتمر الشرعي الفلكي بهولندا، الذي انعقد في (سوستربرخ) بتاريخ (25–26 جمادى الأولى 1429هـ) الموافق 31/ 5 و1/6/ 2008م. وتمت مقارنة تطبيقات هذه المعادلة، بمعيار (عودة) ومعيار (يالوب) فأثبت صحتها. ومن خلال المعادلة المذكورة، فإن الرؤية تكون مستحيلة، إذا كانت الإحتمالية أقل من (50%). وتكون الرؤية ممكنة، وتحتاج إلى مساعدة الأجهزة الفلكية، إذا كانت الإحتمالية ($50\% < P \le 60\%$).

وتكون الرؤية ممكنة بالعين المجردة، إذا كانت الإحتمالية ($60\% < P \le 70\%$)

وتكون الرؤية سهلة جدا، ومتيسرة للجميع، إذا كانت الإحتمالية ($70\% < P$).

وعلى كل حال فقد تمَّ تطبيق هذه المعادلة، ليوم المراقبة، لشهري رمضان وشوال للأعوام من: 1961م إلى 2008م الموافق للأعوام (1380هـ إلى 1429هـ) في مدينتي مكة

المكرمة وبغداد، لمعرفة مدى تطابق شهادة الشهود، مع معطيات العلم الحديث، وقد تبيَّن أن طريقة الرؤية التقليدية، المتبعة بالعين المجردة، وافقت الحساب العلمي الفلكي في إعلان دخول شهري رمضان وشوال، في (8) حالات، من مجموع (93) حالة، أي بنسبة (9%) فقط، حيث تمت فيها الرؤية الفعلية في يوم المراقبة (يوم ولادة الهلال حصراً). بينما عارضت طريقة الرؤية التقليدية المتبعة، الحساب العلمي الفلكي، في إعلان دخول الشهر (رمضان، شوال) في (85) حالة من مجموع (93) حالة، أي بنسبة (91%) لكل الفترة المذكورة. مما يبين مدى الأخطاء الفادحة التي يرتكبها الشهود في كثير من الأحيان.

وإليك تفاصيل الحالات التي تتعارض مع الحسابات العلمية الفلكية:

- الحالات التي يكون الهلال فيها مولوداً، ولكن مواصفاته لا تسمح بالرؤية يوم المراقبة، وفق المعايير العلمية الفلكية: (9) حالات أي بنسبة (11%).
- الحالات التي تكون فيها الرؤية مستحيلة (76) حالة أي بنسبة (89%). وهي إما:

أ. الهلال لم يولد بعد (71) حالة ونسبتها (93%).

ب. الهلال مولود، ولكنه يغرب قبل الشمس (5) حالات ونسبتها (7%).

ومن الحالات المستحيلة الـ(76) المذكورة، كان هناك (47) حالة ولد الهلال، في نفس اليوم الذي أعلن أنه بداية شهري (رمضان، شوال) لكن كان الناس قد صاموا أو أفطروا، ولم يولد الهلال بعد، وكانت هناك (8) حالات، بدأ فيها الشهر (رمضان أو شوال) بعد يومين من ولادة الهلال، بسبب (إكمال العدة).

وإليك الجداول الآتية التي تبين البون الشاسع بين نتائج الرؤية البصرية والحسابات العلمية الفلكية[9]:

البلد	الشهر	تاريخ الولادة	ضوابط الرؤية ليوم الولادة				إمكانية الرؤية ليوم الولادة	يوم المراقبة	إمكانية الرؤية ليوم المراقبة	اليوم المعلن رسميا لبداية الشهر	اليوم المتوقع فلكيا لبداية الشهر	احتمالية رؤية الهلال ليوم المراقبة (p)	
			العمر H: m	الارتفاع Deg: m	البعد Deg: m	المكث m						النسبة%	الرؤية
السعودية	شوال	1961/3/16	4:12	4:15	3:15	13 −	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1961/3/17	1961/3/18	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	1962/3/6	3:56	0:32	3:16	9	غير ممكنة	1962/3/5	مستحيلة	1962/3/6	1962/3/8	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1963/2/24	14:22	5:08	7:30	30	ممكنة	1963/2/23	مستحيلة	1963/2/24	1963/2/25	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1964/2/13	0:27	−1:22	3:39	0	مستحيلة	1964/2/12	مستحيلة	1964/2/13	1964/2/15	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1965/2/1	−2:52	−3:21	4:17	−9	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1965/2/2	1965/2/3	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	1966/1/21	−2:20	−3:22	4:35	−10	مستحيلة	1966/1/20	مستحيلة	1966/1/21	1966/1/23	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1967/1/10	−4:09	−5:0	5:21	−18	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1967/1/12	1967/1/12	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	1967/12/31	12:45	1:52	7:29	17	غير ممكنة	1967/12/30	مستحيلة	1967/12/31	1968/1/2	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1968/12/19	−4:24	−6:23	6:08	−25	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1968/12/21	1968/12/21	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	1969/12/9	4:51	−2:15	5:48	−4	مستحيلة	1969/12/8	مستحيلة	1969/12/9	1969/12/11	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1970/12/29	17:28	2:43	9:47	22	غير ممكنة	1970/11/28	مستحيلة	1970/11/29	1970/12/1	الولادة بعد يوم	مستحيلة

السعودية	شوال	1971/11/18	14:20	-0:11	7:21	-6	مستحيلة	1971/11/17	مستحيلة	1971/11/18	1971/11/20	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1972/11/6	14:43	-0:22	7:14	-5	مستحيلة	1972/11/5	مستحيلة	1972/11/6	1972/11/8	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1973/10/26	13:18	-0:48	6:45	-3	مستحيلة	1973/10/25	مستحيلة	1973/10/26	1973/10/28	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1974/10/15	1:26	-4:00	4:31	-12	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1974/10/16	1974/10/17	يغرب قبل الشمس	مستحيلة
السعودية	شوال	1975/10/5	13:21	0:29	7:10	9	غير ممكنة	يوم الولادة نفسه	غير ممكنة	1975/10/6	1975/10/7	26	مستحيلة
السعودية	شوال	1976/9/23	-4:47	-6:29	5:03	-22	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1976/9/24	1976/9/25	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	1977/9/13	6:24	-1:29	3:36	0	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1977/9/14	1977/9/15	تحت الأفق	مستحيلة
السعودية	شوال	1978/9/2	-1:39	-3:36	2:21	-10	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1978/9/3	1978/9/4	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	1979/8/22	-2:20	-3:25	1:59	-9	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1979/8/23	1979/8/24	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	1980/8/10	-3:39	-3:45	2:25	-11	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1980/8/11	1980/8/12	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	1981/7/31	13:56	3:27	5:47	23	غير ممكنة	يوم الولادة نفسه	غير ممكنة	1981/8/1	1981/8/2	41	غير ممكنة
السعودية	شوال	1982/7/20	-3:22	-3:09	2:32	-8	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1982/7/21	1982/7/22	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	1983/7/10	2:28	0:37	2:11	10	غير ممكنة	يوم الولادة نفسه	غير ممكنة	1983/7/11	1983/7/12	13	مستحيلة

البلد	الشهر	تاريخ الولادة	ضوابط الرؤية ليوم الولادة				إمكانية الرؤية ليوم الولادة	يوم المراقبة	إمكانية الرؤية ليوم المراقبة	اليوم المعلن رسميا لبداية الشهر	اليوم المتوقع فلكيا لبداية الشهر	احتمالية رؤية الهلال ليوم المراقبة (p)	
			العمر H: m	الإرتفاع Deg: m	البعد Deg: m	المكث m						النسبة%	الرؤية
السعودية	شوال	1984/6/29	14:26	5:15	6:42	34	ممكنة	1984/6/28	مستحيلة	1984/6/29	1984/6/30	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1985/6/18	2:34	0:49	3:17	11	غير ممكنة	1985/6/17	مستحيلة	1985/6/18	1985/6/20	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1986/6/7	0:00	−0:15	3:33	6	مستحيلة	1986/6/6	مستحيلة	1986/6/7	1986/6/9	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1987/5/27	−1:00	−1:00	4:02	2	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1987/5/28	1987/5/29	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	رمضان	1988/4/16	1:59	0:35	3:01	9	غير ممكنة	1988/4/15	مستحيلة	1988/4/16	1988/4/17	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1988/5/16	17:49	7:33	9:35	45	ممكنة	1988/4/15	مستحيلة	1988/5/16	1988/5/17	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	شوال	1988/5/16	52/17	8:27	9:33	54	ممكنة	1988/5/14	مستحيلة	1988/5/15	1988/5/17	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	1989/4/6	51/12	5:38	7:08	35	ممكنة	1989/4/5	مستحيلة	1989/4/6	1989/4/7	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1989/5/5	2:38	0:23	4:57	9	غير ممكنة	يوم الولادة نفسه	غير ممكنة	1989/5/6	1989/5/7	15	مستحيلة
العراق	شوال	1989/5/5	35/2	1:42	4:46	15	غير ممكنة	1989/5/4	مستحيلة	1989/5/5	1989/5/7	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	1990/3/26	−5:08	−3:55	5:04	−15	مستحيلة	1990/3/25	مستحيلة	1990/3/26	1990/3/28	الولادة بعد يوم	مستحيلة

السعودية	شوال	1990/4/25	12:37	4:30	7:34	29	ممكنة	يوم الولادة نفسه	ممكنة	1990/4/26	1990/4/26	47	مستحيلة
العراق	شوال	1990/4/25	12:17	5:42	7:25	37	ممكنة	1990/4/24	مستحيلة	1990/4/25	1990/4/26	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	1991/3/16	6:56	2:22	5:07	17	غير ممكنة	1991/3/15	مستحيلة	1991/3/16	1991/3/18	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1991/4/14	−4:39	−4:32	5:54	−14	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1991/4/16	1994/4/16	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	شوال	1991/4/15	19:14	9:52	11:10	58	سهلة	يوم الولادة نفسه	سهلة	1991/4/16	1991/4/16	86	ممكنة
العراق	رمضان	1992/3/4	−0:14	−0:19	4:29	4	مستحيلة	1992/3/3	مستحيلة	1992/3/4	1992/3/6	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1992/4/3	11:59	2:45	6:29	19	غير ممكنة	1992/4/2	مستحيلة	1992/4/3	1992/4/5	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	شوال	1992/4/3	11:26	3:57	6:17	26	غير ممكنة	1992/4/2	مستحيلة	1992/4/3	1992/4/5	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	1993/2/21	−0:08	−0:05	4:39	5	مستحيلة	1993/2/20	مستحيلة	1993/2/21	1993/2/23	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1993/3/23	9:20	1:16	5:30	12	غير ممكنة	1993/3/22	مستحيلة	1993/3/23	1993/3/25	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	شوال	1993/3/23	8:30	2:27	5:17	17	غير ممكنة	1993/3/22	مستحيلة	1993/3/23	1993/3/25	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	1994/2/10	−1:32	−0:32	4:46	2	مستحيلة	1994/2/9	مستحيلة	1994/2/10	1994/2/12	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1994/3/12	9:28	1:24	5:20	13	غير ممكنة	يوم الولادة نفسه	غير ممكنة	1994/3/13	1994/3/14	26	مستحيلة

البلد	الشهر	تاريخ الولادة	ضوابط الرؤية ليوم الولادة				إمكانية الرؤية ليوم الولادة	يوم المراقبة	إمكانية الرؤية ليوم المراقبة	اليوم المعلن رسميا لبداية الشهر	اليوم المتوقع فلكيا لبداية الشهر	احتمالية رؤية الهلال ليوم المراقبة (p)	
			العمر H: m	الارتفاع Deg: m	البعد Deg: m	المكث m						النسبة%	الرؤية
العراق	شوال	1994/3/12	8:34	2:29	5:06	17	غير ممكنة	1994/3/11	مستحيلة	1994/3/12	1994/3/14	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	1995/1/31	16:05	7:42	8:58	45	ممكنة	يوم الولادة نفسه	ممكنة	1995/2/1	1995/2/1	68	مستحيلة
السعودية	شوال	1995/3/1	2:00	-0:34	4:15	-4	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1995/3/2	1995/3/3	يغرب قبل الشمس	مستحيلة
العراق	شوال	1995/3/1	1:30	0:25	4:02	7	غير ممكنة	1995/2/29	مستحيلة	1995/3/1	1995/3/3	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	1996/1/20	-0:03	0:42	4:32	9	مستحيلة	1996/1/19	مستحيلة	1996/1/20	1996/1/22	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1996/2/19	16:20	6:39	8:40	37	ممكنة	يوم الولادة نفسه	ممكنة	1996/2/20	1996/2/20	60	مستحيلة
العراق	شوال	1996/2/19	15:45	7:13	8:21	42	ممكنة	يوم الولادة نفسه	ممكنة	1996/2/20	1996/2/20	65	مستحيلة
العراق	رمضان	1997/1/9	11:07	5:09	6:22	34	ممكنة	1997/1/8	مستحيلة	1997/1/9	1997/1/10	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	1997/2/7	-1:26	-2:09	3:24	-3	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1997/2/8	1997/2/9	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	شوال	1997/2/7	-1:57	-1:21	3:19	-2	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1997/2/8	1997/2/9	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	رمضان	1997/12/29	-3:59	-0:46	4:43	1	مستحيلة	1997/12/28	مستحيلة	1997/12/29	1997/12/31	الولادة بعد يوم	مستحيلة

السعودية	شوال	1998/1/28	10:30	2:55	4:43	20	غير ممكنة	يوم الولادة نفسه	غير ممكنة	1998/1/29	1998/1/30	34	مستحيلة
العراق	شوال	1998/1/28	9:30	3:15	4:21	23	غير ممكنة	1998/1/27	مستحيلة	1998/1/28	1998/1/30	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	1998/12/19	15:47	6:06	7:16	39	ممكنة	يوم الولادة نفسه	ممكنة	1998/12/20	1998/12/20	60	مستحيلة
السعودية	شوال	1999/1/17	−2:19	−2:17	2:26	−4	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	1999/1/18	1999/1/19	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	شوال	1999/1/17	−2:54	−1:41	2:27	−4	مستحيلة	1999/1/16	مستحيلة	1999/1/17	1999/1/19	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	1999/12/8	15:55	5:29	6:52	36	ممكنة	يوم الولادة نفسه	ممكنة	1999/12/9	1999/12/9	59	مستحيلة
السعودية	شوال	2000/1/6	−4:19	−3:18	2:48	−9	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2000/1/7	2000/1/8	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	شوال	2000/1/6	−4:57	−2:40	2:57	−9	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2000/1/7	2000/1/8	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	رمضان	2000/11/26	15:30	5:01	6:47	33	ممكنة	يوم الولادة نفسه	ممكنة	2000/11/27	2000/11/27	53	مستحيلة
السعودية	شوال	2000/12/25	−3:46	−3:02	2:10	−8	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2000/12/27	2000/12/27	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	شوال	2000/12/25	−4:23	−2:32	2:21	−8	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2000/12/26	2000/12/27	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	رمضان	2001/11/15	8:51	2:32	3:48	19	غير ممكنة	2001/11/14	مستحيلة	2001/11/15	2001/11/17	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	2001/12/14	−6:13	−4:51	3:55	−16	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2001/12/16	2001/12/16	الهلال لم يولد	مستحيلة

البلد	الشهر	تاريخ الولادة	ضوابط الرؤية ليوم الولادة				إمكانية الرؤية ليوم الولادة	يوم المراقبة	أمكانية الرؤية ليوم المراقبة	اليوم المعلن رسميا لبداية الشهر	اليوم المتوقع فلكيا لبداية الشهر	احتمالية رؤية الهلال ليوم المراقبة (p)	
			العمر H: m	الإرتفاع Deg: m	البعد Deg: m	المكث m						النسبة %	الرؤية
العراق	شوال	2001/12/14	−6:52	−4:12	4:11	−17	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2001/12/15	2001/12/16	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	رمضان	2002/11/4	−6:21	−2:15	4:46	−6	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2002/11/5	2002/11/6	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	2002/12/4	8:21	0:39	3:21	10	غير ممكنة	يوم الولادة نفسه	غير ممكنة	2002/12/5	2002/12/6	20	مستحيلة
العراق	شوال	2002/12/4	7:22	0:06	3:09	7	غير ممكنة	2002/12/3	مستحيلة	2002/12/4	2002/12/6	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	2003/10/25	0:31	−0:14	0:50	−4	مستحيلة	2003/10/24	مستحيلة	2003/10/25	2003/10/27	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	2003/11/24	16:14	4:11	8:48	28	ممكنة	يوم الولادة نفسه	ممكنة	2003/11/25	2003/11/25	50	ممكنة
العراق	شوال	2003/11/24	15:37	2:37	8:34	21	ممكنة	2003/11/24	ممكنة	2003/11/25	2003/11/25	42	مستحيلة
العراق	رمضان	2004/10/14	13:20	1:51	5:45	15	غير ممكنة	2004/10/13	مستحيلة	2004/10/14	2004/10/16	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	شوال	2004/11/12	−1:10	−3:21	2:22	−9	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2004/11/13	2004/11/14	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	شوال	2004/11/12	−1:35	−3:27	2:33	−13	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2004/11/13	2004/11/14	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	رمضان	2005/10/3	4:03	−0:45	1:40	−1	مستحيلة	2005/10/2	مستحيلة	2005/10/3	2005/10/5	الولادة بعد يوم	مستحيلة

السعودية	شوال	2005/11/2	14:40	0:55	7:00	11	غير ممكنة	2005/11/1	مستحيلة	2005/11/2	2005/11/4	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	شوال	2005/11/2	14:08	−0:20	6:55	−4	مستحيلة	2005/11/1	مستحيلة	2005/11/2	2005/11/4	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	2006/9/22	2:26	−1:33	1:35	−3	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2006/9/23	2006/9/24	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	2006/10/22	11:38	−1:14	5:22	−1	مستحيلة	2006/10/21	مستحيلة	2006/10/22	2006/10/24	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	شوال	2006/10/22	11:03	−2:08	5:23	−6	مستحيلة	2006/10/21	مستحيلة	2006/10/22	2006/10/24	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	رمضان	2007/9/11	1:30	−2:15	2:01	−6	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2007/9/13	2007/9/13	الهلال لم يولد	مستحيلة
السعودية	شوال	2007/10/11	12:00	−1:37	5:49	−1	مستحيلة	2007/10/10	مستحيلة	2007/10/11	2007/10/13	الولادة بعد يوم	مستحيلة
العراق	شوال	2007/10/11	11:31	−2:33	5:52	−8	مستحيلة	2007/10/10	مستحيلة	2007/10/11	2007/10/13	الولادة بعد يوم	مستحيلة
السعودية	رمضان	2008/8/30	−4:27	−5:5	3:40	−16	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2008/9/1	2008/9/1	الهلال لم يولد	مستحيلة
العراق	رمضان	2008/8/30	−4:25	−4:34	3:42	−18	مستحيلة	يوم الولادة نفسه	مستحيلة	2008/9/1	2002/9/1	الولادة بعد يوم	مستحيلة

أفبعد هذا يصح الإبقاء على الرؤية المجردة، والثقة الكبيرة بمثل هؤلاء الشهود؟ اللهم هل بلغت اللهم فاشهد.

3. وأعود مرة أخرى إلى أهمية الإعتماد على المناظير الفلكية، فأقول: ولأن استخدام هذه الآلات لا يصادم نصا أو إجماعا كما هو متصور سابقاً، فالنصوص طلبت إثبات الشهر بالرؤية ولم تشترط أن تكون الرؤية مجردة عن الوسائل المساعدة، وبالتالي فلا حرج من مساعدة العين بهذه الأجهزة؛ لأن مستخدمها لا يختلف عمن يقرأ القرآن الكريم باستخدام النظارات الطبية المكبّرة للحروف، إذا كان في بصره ضعفاً، فمعلوم أن قراءة القرآن الكريم عبادة، ولا يقال لمن قرأ القرآن الكريم بالنظارات المكبّرة أنه ارتكب محظوراً، أو أن من قرأ بدون النظارات أتمّ أجراً، وأفضل منزلة ممن استخدمها، لأن حقيقة العبادة باقية على حالها لم تتغير، وإنما تغيرت الوسيلة الموصلة إليها، شأنها في ذلك شأن الذهاب إلى الحج اليوم بالسيارة أو الطائرة، مع أن القرآن الكريم قال: ﴿ وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ ﴾[10]. فلا يقال: إن الآية الكريمة ربطت الذهاب إلى الحج بالمشي راجلاً أو على كل (ضامر) وهو البعير[11].

4. إتفاق الجميع على جواز اعتماد المراصد والحسابات الفلكية لتحديد جهة القبلة وأوقات الصلاة والخسوف والكسوف، فما المانع من اعتمادها في تحديد عبادة الصوم، علماً أن عبادة الصلاة أعظم من عبادة الصوم باعتراف الجميع.

5. ولا يقال: إن استعمال المناظير الفلكية تكليف للناس بما لم يكلفهم به الله تعالى ورسوله ﷺ، فإن القرآن الكريم قال: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[12].

لأن معنى (شَهِدَ): حضر[13]، وليس من المشاهدة البصرية، حتى يقال: إن الرؤية بهذه الآلات ليست مشاهدة بصرية طبيعية، وإلا لم يجب الصوم إلا على من رأى الهلال، أما من لم يره، أو كان أعمى، فلا صوم عليه، وهذا ما لا يقوله عاقل.

والتكليف على قدر الاستطاعة، فقد كان الأولون لا يملكون هذه الآلات، فلم يكلفوا فوق طاقتهم، واليوم مكننا الله تعالى منها، فنكلف بها لقوله تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ ﴾[14].

6. ولا يقال: إن هذه الأجهزة ليست في مقدور كل الناس، ولذلك كلف الله تعالى المسلمين بالرؤية البصرية المجردة؛ لأنها في مقدور الجميع، يستوي فيها العالم والجاهل.

وهذا كلام مقبول في الأزمان السابقة، لأن وسائل نقل الأخبار كانت بطيئة، فاحتاج الناس أن يكلفوا بشيء يستطيع فعله كل واحد مبصر منهم.

بينما أصبحت وسائل الإتصال اليوم كلمح البصر في إيصال المعلومة بين مشارق الأرض ومغاربها، فإذا تعلمت فئة محدودة من المسلمين استخدام هذه الأجهزة، فمن السهل إيصال الخبر بثبوت الهلال- بمساعدتها- إلى جميع المسلمين في أنحاء الأرض، فينتفع المسلمون منها إما مباشرة أو بوساطة من أتقن العمل عليها. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾[15].

7. أما الحديث القائل: «**لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه**»[16]. فلقائل أن يقول: إن ظاهره يتعارض مع إثبات الهلال بهذه الأجهزة، لأنها قد تثبت شيئا لن تراه العين المجردة مهما قويت، فيكون استخدامها مناقضاً لظاهر هذا الحديث.

والجواب: أن الرؤية هنا لا تتغير، فإن التلسكوب كبّر الصورة للعين، فرأت العين ما صغر حجمه، وما لم تره العين لا يعني أنه غير موجود حقيقة، كما في المختبرات الطبية اليوم، فإن المايكرسكوب الطبي يكبّر لعين الفاحص حجم الجراثيم الصغيرة، ولولاه لما رأت العين المجردة ذلك، ولو تم فحص الدم أو البول للمريض بالعين المجردة لقال الفاحص: إن الدم أو البول لا يشتملان على شيء من الجراثيم، وحقيقة الأمر أنها موجودة، وإنكاره لا يغير من حقيقة وجودها بالفعل، وبالتالي لو بقينا نتراءى الهلال بالعين المجردة، فقد لا نراه لصغر حجمه ودقته في بعض الشهور، فننكر وجوده، وهو في حقيقة الأمر موجود، وكل ما في الأمر أن عيوننا لم تلاحظه، فإذا كبّرت الأجهزة الفلكية الهلال لأعيننا سنوقن أنه موجود وأننا كنا على خطأ حين نفينا وجوده، لأن إنكاره ساعتها مكابرة للحق وجحد للواقع.

وعلى هذا، فإذا استطاع الراصدون في البلاد الإسلامية رؤية الهلال بمساعدة هذه الأجهزة، فإنهم في الحقيقة أثبتوا الشهر بالرؤية البصرية، ولم يقعوا في محظور أو زيادة على النصوص أو مناقضة لها.

وفي هذه المناسبة أورد كلاماً قيماً للشيخ عبد الله بن سليمان المنيع قال فيه عن معنى قول رسول الله ﷺ: «**إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب**»[17] إلى أخر الحديث. ذهب بعض أهل العلم إلى أن وصف أمة الإسلام بالأمية وصف مدح وثناء وتَمَيُّز، ولهذا فلا يلزمنا الأخذ بنتائج العلم؛ لأننا غير مكلفين بها ولا بتحصيلها، ولا بالعمل بمقتضاها، ومن ذلك علم الفلك وتحصيله والأخذ بنتائجه فلا يلزمنا تعلمه ولا الأخذ بنتائجه. والذي يظهر لي أن هذا الفهم غير صحيح ومتناقض مع موقف الإسلام من العلم والعلماء وأن التقوى مصدر العلم وخشية الله نتيجته. والذي يبعدنا من التناقض ويؤكد خطأ هذا الفهم موقفُ الإسلام من العلم والإشادة به والحض علي تعليمه وحصر خشية الله تعالى على العلماء على سبيل الحصر الإضافي، وبعدُ رسول الله ﷺ عن التناقض مع مواقف الإسلام، فرسول الله ﷺ يقرر واقع المسلمين في عصره. فالقراءة والكتابة اللتان هما آلية تحصيل العلم مفقودتان لدى غالب المسلمين في ذلك الزمن ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها وما أتاها، فطالما أن العلم المُحَصِّل للحقائق مفقود فالبديل عنه ما في الوسع، وهو ما ذكره ﷺ بأن الشهر هكذا وهكذا وهكذا. وفي بعض الروايات: **فاقدروا له.** وفي رواية **فإن غم عليكم فأكملوا شعبان ثلاثين يوما.**

ومن المعلوم أن الأُميَّة جهل، والجهل ليس محلاً للمدح والثناء، والله- سبحانه وتعالى يقول ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾ ﴾[18] وعصورنا المتأخرة صار فيها المسلمون ذوي علم ودراية وقدرة على القراءة والكتابة، والحساب والإختراع، والاكتشاف، والتميز في مجالات علمية مختلفة في الفلك، والطب، والهندسة، والتقنية، والطاقة، والتكنولوجيا بمختلف اختصاصاتها. وهذا يؤكد زوال الأمية بين المسلمين. ومتى وجدت الرخصة للاضطرار أو الحاجة المُلِحَّة للمجتمع والمنزلةِ منزلةَ الضرورة للفرد، فإن زوال موجبها يعني رفعها، فمتى استطاع المسلمون التوصُّلَ إلى ما تتحقق به أمور عباداتهم، ومعاملاتهم، وشؤون حياتهم بوسائل علمية تنتفي بها أحوال الظن، والحدس، والتخمين إلى حقائق علمية تُعطِي اليقين، فليس الشك كاليقين. ومن المعلوم لدى أهل العلم أن الرخصة تزول بزوال موجبها ومقتضاها، والله أعلم[19].

المطلب الثاني: حكم رؤية الهلال نهارا (هل يعد لليلة الماضية أم للقادمة)

قبل البدء بعرض أقوال الفقهاء في هذه القضية لابد من معرفة ما يأتي:

أن القمر في خلال إنهاء دورته الشهرية يمر بما يسمى: طور المحاق أو الإقتران، ومعناه: اختفاء ضوء القمر المنعكس عن الشمس، عند وقوع القمر والأرض والشمس على خط واحد، ويكون القمر بين الأرض والشمس، فلا يرى أهل الأرض نوره؛ لأن نور الشمس سيقع على وجهه الآخر غير المقابل للأرض؛ لأن الشمس ستكون خلفه فلا ينعكس ضوؤها على الوجه المقابل للأرض، ومدة ذلك الاختفاء قصيرة جداً، قد لا تتجاوز بضع ثوان فقط. فإذا خرج القمر عن ذلك الخط الوهمي الواصل بينه وبين الأرض والشمس، بدأ بالظهور على شكل خيط رفيع، يسمى بالهلال. فتصبح الشمس غرب هذا الجزء الصغير المنير من القمر، ويكون هذا الجزء من القمر شرقها، وهذا ما يسمى بولادة القمر، وهو بداية الشهر القمري حقيقة، ومن الممكن رؤيته بعد ذلك عن طريق المناظير الفلكية بعد ولادته..

وعند ذاك، لو رؤي الهلال يوم الثلاثين نهاراً من شهر رمضان أو من شهر شعبان، فهل يعد ذلك الهلال مؤشراً على الليلة الماضية أم أنه لليلة القادمة؟ بمعنى: هل يكون اليوم التالي بداية الشهر الجديد فنبدأ منه الفطر أو الصوم؟ أم أن حكم الفطر والصوم لزمنا من الأمس؟

فإذا كنا في اليوم الثلاثين من شعبان، ولم نكن رأينا الهلال ليلة الثلاثين فهل نمسك بقية اليوم ونقضي يوماً بدله، أم لا نبدأ الصوم إلا من الغد؟ وكذلك لو كنا في اليوم الثلاثين من شهر رمضان فهل نفطر مباشرة لأن شوال دخل من الأمس ليلا، أم نبقى صائمين ونبدأ شوال من الغد؟ هذا أولا، وثانيا: لو كنا في اليوم التاسع والعشرين من شعبان ورأينا الهلال نهاراً، قبل غروب الشمس، فهل يعد ذلك دليلاً على دخول شهر رمضان؟ فنمسك بقية اليوم ونقضي يوماً بدله أم أننا لا نصوم إلى ظهور الفجر التالي لليلة القادمة؟ وكذلك لو رأينا الهلال نهار اليوم التاسع والعشرين من شهر رمضان قبل غروب شمس ذلك اليوم، فهل نفطر من الغد ونبدأ منه شهر شوال؟ أم نفطر حالاً ونبدأ شوال من لحظتنا؟ وماذا سيكون الحكم فيما لو غاب الهلال عصر ذلك اليوم (التاسع والعشرين) قبل الغروب بعد أن شاهدناه نهاراً، ولم نتمكن من رؤية الهلال بعد الغروب؟ فهل يبدأ الشهر الجديد من

الليلة المقبلة لرمضان وشوال بناء على رؤيته نهاراً أم نكمل عدة الشهر الذي نحن فيه رمضان كان أم شوال ثلاثين يوما لأننا لم نره بعد الغروب؟

وعلى كل حال فالعلماء مختلفون في ذلك على أقوال كالآتي:

أ. ذهب الجمهور إلى أنه لليلة القادمة، وعلى الناس صوم اليوم المقبل إن تمت الرؤية نهار التاسع والعشرين من شهر شعبان، وإن كان ذلك في التاسع والعشرين من رمضان فاليوم المقبل هو أول أيام عيد الفطر من شهر شوال، سواء كانت رؤية الهلال نهاراً قبل الزوال أم بعده، وسواء ظهر الهلال بعد غروب الشمس من ذلك اليوم، أم لم يظهر. وكذلك الأمر لو كان اليوم الثلاثين من شعبان أو شهر رمضان، فعلى الناس بدء الصوم أو الإفطار من اليوم التالي.

وهذا مذهب: أبي حنيفة ومالك وأكثر أصحابهما والشافعي وكل أتباعه وأصح الروايتين عن أحمد وإليه ذهب: الإمامية وأكثر الزيدية وبنحوه أو قريب منه روي عن: عمر وابن عمر وابن مسعود وأنس والأوزاعي والليث وإسحاق[20].

ودليلهم:

1. قوله ﷺ: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**»[21].

وهذا أمر بالصوم أو بالفطر بعد الرؤية، وهذا يقتضي أن يكون الصوم أو الفطر من الليلة القادمة، ولو كان من الليلة الماضية لتقدم وجوب الصوم والفطر على الرؤية، وهذا خلاف النص[22].

2. عن أبي وائل قال: «أتانا كتاب عمر بخانقين أن الأهلة بعضها أعظم من بعض، فإذا رأيتم الهلال من أول النهار فلا تفطروا حتى يشهد شاهدان أنهما رأياه بالأمس»[23]. رواه البيهقي، وروى عن عمر ما يخالفه، ثم قال: «حديث أبي وائل أصح من ذلك». قال صاحب فتح الوهاب وغيره: إسناد صحيح[24].

3. قال مالك: «بلغني أن الهلال رؤي زمان عثمان بن عفان بعشي، فلم يفطر عثمان حتى أمسى، وغابت الشمس»[25].

ب. القول الثاني: إن تمت الرؤية قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإن رؤي بعد الزوال فهو لليلة القادمة. وبهذا قال ابن حزم الظاهري، وابن وهب وعبد الملك بن حبيب الأندلسي

من أتباع مالك، وهو رواية عن أبي يوسف وبعض الزيدية، وروي نحوه عن عمر وعلي وسلمان بن ربيعة وأبي بكر بن داود[26].

ج. وقال الثوري وأبو يوسف في رواية أخرى عنه: إن رؤي بعد العصر فهو لليلة القادمة، وإلا فللماضية. وذهب أحمد في رواية إلى ما قال أبو يوسف في هلال الفطر، أما هلال الصوم فهو لليلة الماضية عنده مطلقا[27].

ووجه التفريق بين ما قبل الزوال وبعده:

أن الهلال لا يرى قبل الزوال عادة إلا أن يكون لليلتين، وهذا يوجب كون اليوم من رمضان في هلال رمضان، وكونه يوم الفطر في هلال شوال.

ولأن قوله ﷺ: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**» يعني أنهم قد رأوه، فيجب الصوم[28].

وأعتقد أن ما قاله أبو يوسف وابن حزم ومن معهم من كون الهلال لا يرى قبل الزوال إلا أن يكون لليلتين، مدفوع الآن، إذا ثبت لدينا جواز استخدام المناظير الفلكية، التي تستطيع توضيح رؤية الهلال للعين لحظة ولادته، بخروجه عن طور المحاق إلى الظهور، أو بعد ذلك بقليل، مهما كان صغير الحجم، فتكون لحظة رؤيته هي لحظة بداية الشهر على الحقيقة.

لكن المشكلة أن الصيام عبادة لا تقبل التجزئة، بل على فاعلها الإلتزام بالإمساك عن المفطرات من أول لحظات الفجر، إلى أول لحظة بعد الغروب، فلا يكون الصوم لجزء من النهار، أو الفطر لجزء منه، ولكي يتم صوم كامل، أو فطر كامل، لابد من ابتدائه من أول وقته، لا من وسطه، ولذلك قال الجمهور: نبدأ الصوم أو الفطر من الليلة القادمة.

لكن لو اعترض أحدهم بأن الحائض تفطر لحظة الحيض، وقد تصوم إن طهرت أثناء النهار، أفلا يكون ذلك فطراً وصوماً جزئياً؟

والجواب: أن ما نبحثه في مسألتنا متعلق بالوجوب التكليفي، ومسألة الحائض متعلقة بالوجوب الأدائي، بمعنى أن الحائض لما أصابها الحيض أثناء النهار، وكانت صائمة، سقط عنها وجوب أداء الصوم بقية النهار، لكن الوجوب التكليفي بالصوم باق عليها، تؤديه بعد أن تطهر، وبالتالي فإذا طهرت أثناء النهار، كان واجباً عليها إمساك بقيته، لأن الوجوب التكليفي بالصيام باق عليها لم يسقط.

وعلى كل حال، فليس مقصدنا في هذه المسألة بيان الراجح من هذه الأقوال، وإن كان الأظهر قول الأولين. قال الشوكاني عن قوله ﷺ: «**إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا**»[29]: وظاهره إيجاب الصيام حين الرؤية متى وجدت ليلاً أو نهاراً، لكنه محمول على صوم اليوم المستقبل[30].

ويبدو أن الرواية الثابتة عن عمر ﷺ، هي ما يؤيد قول الجمهور، أما الرواية الثانية عنه، والمؤيدة لأصحاب القول الثاني فمنقطعة، والمصير إلى المتصل أولى، وأما ما أوردوه عن علي ﷺ فلا يصح في هذه المسألة من جهة الإسناد شيء عن علي ﷺ كما قال ابن عبد البر.

وروى عن الوليد بن مسلم أنه قال: سألت مالكاً والليث والأوزاعي عن الهلال يرى من أول النهار فقالوا هو لليلة التي تجيء قال الأوزاعي وكتب بذلك عمر بن الخطاب[31].

وقال أيضا: وأما قوله ﷺ :«**صوموا لرؤيته**» فمعناه صوموا اليوم الذي يلي ليلة رؤيته من أوله، ولم يرد، صوموا من وقت رؤيته؛ لأن الليل ليس بموضع صيام، وإذا رؤي الهلال نهاراً، فإنما هو لليلة التي تأتي، هذا هو الصحيح إن شاء الله.

ثم علق قائلا على قول عمر: «إذا رأيتم الهلال نهارا فلا تفطروا، حتى يشهد رجلان أنهما رأياه بالأمس» قال: ففي هذا الخبر عن عمر اعتبار شهادة رجلين على رؤية الهلال، ولم يخص عشيا من غير عشي[32].

وهذا يعني شيئين: أحدهما: أن الثابت عن عمر اعتماد الهلال لليلة القادمة بعد رؤيته. وثانيهما: أن الرؤية يعمل بها سواء حصلت ليلاً أم نهاراً. ومن الجدير بالذكر أن صاحب المبدع ذكر قضية مفادها أن رؤية الهلال نهاراً من الصباح إلى الزوال تسمى رؤية ليلية عند أهل اللغة وكذا الرؤية بعد الزوال تُلحق بالليلة الماضية. فقال: «فائدة يقال من الصباح إلى الزوال رأيت الليلة، وبعده يقال رأيت البارحة. قاله: ثعلب. هذا باعتبار الحقيقة، ومنعُ ذلك مطلقاً، لا وجه له»[33].

ومهما يكن من راجح بين الأقوال، فإن قائليها على الرغم من الإختلاف الحاصل بينهم، إلا أن الجميع متفق على أمر واحد في هذه القضية، هو أن اليوم الذي يلي الرؤية يجب صيامه إن كنا في آخر شعبان، ويجب فطره إن كنا في آخر رمضان، سواء اعتبرناه أول أيام الصوم أو الفطر على القول الأول، أم أنه ثاني تلك الأيام على الآراء الأخرى.

فالكل متفق على ذلك. ومعلوم عند المحققين من أهل الأصول، أن علماء عصر من العصور لو اختلفوا في قضية على قولين، وكان ضمن آرائهم قدر مشترك، متفق عليه بينهم، فلا يجوز لمن أتى بعدهم إحداث قول ثالث، يصادم ذلك القدر المشترك، المتفق عليه، على الرأي الراجح من مذاهب علماء أصول الفقه(34).

وخلاصة الأقوال المطروحة أمامنا، يمكن إجمالها بقولين اثنين:

أحدهما: يرى أن الرؤية لو ثبتت نهاراً، فإنها لليلة القادمة.

وثانيهما: أنها لليلة الماضية.

والقدر المشترك المتفق عليه بين الرأيين هنا: أن الليلة القادمة يجب أن يصام فجرها، إن كانت الرؤية في آخر شعبان، أو يجب الفطر فيها إن كانت الرؤية في آخر رمضان. لأنها ستكون الليلة الأولى من الشهرعلى القول الأول، والليلة الثانية، على القول الثاني.

والذي يحصل اليوم، أن علماء هذا العصر، مصرّون على أن الهلال، إن لم يُرَ ليلاً بعد غروب الشمس، ليلة المراقبة، فإنهم لن يصوموا اليوم التالي، حتى لو شاهد المراقبون الهلال نهاراً قبل غروب الشمس، بمساعدة التلسكوبات الفلكية، وكذلك، لن يفطروا اليوم التالي، ويقولون: مادامت رؤية الهلال لم تثبت بعد غروب الشمس، فإن اليوم القادم، متمم لعدة الشهر الحالي، وأن الصوم أو الفطر، يكون من الليلة الأخرى التي تلي ليلة المراقبة، فيضيعون على الناس يوماً من رمضان، أو يصومونهم يوم عيدهم.

جاء في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث، الفتوى رقم 2031:

س: ما هي الطريقة التي يثبت بها أول كل شهر قمري؟

ج: دلت الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ على أن الهلال متى رآه ثقة بعد غروب الشمس في ليلة الثلاثين من شعبان أو ثقات ليلة الثلاثين من رمضان فإن الرؤية تكون معتبرة، ويعرف بها أول الشهر من غير حاجة إلى اعتبار المدة التي يمكثها القمر بعد غروب الشمس، سواء كانت عشرين دقيقة أم أقل أو أكثر؛ لأنه ليس هناك في الأحاديث الصحيحة ما يدل على التحديد بدقائق معينة لغروب القمر بعد غروب الشمس.

وقد وافق مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة على ما ذكرنا.

وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

- عضو................. عبد الله بن قعود.
- عضو.. .... عبد الله بن غديان.
- نائب رئيس اللجنة....... عبد الرزاق عفيفي.
- الرئيس.................. عبد العزيز بن باز.

وهذه مخالفة صريحة لآراء جميع من سبقنا من علماء الأمة، ومذاهبها سنة وشيعة. ولا أدري ما هي الأحاديث الصحيحة المشار إليها في الفتوى، والتي حددت وجوب رؤية القمر بعد غروب الشمس.

وقد سبق أن أوردت كلام أهل العلم كابن عبد البر والشوكاني في تعليقهما على حديثين نبويين بما يفيد أن ظاهر النصوص الشرعية هو وجوب بدء الصوم أو الفطر من الليلة المقبلة المباشرة دون أدنى تأخير.

قال الشوكاني عن قوله ﷺ: «**إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا**»[35]: «وظاهره إيجاب الصيام حين الرؤية متى وجدت ليلا أو نهارا، لكنه محمول على صوم اليوم المستقبل»[36].

وقال ابن عبد البر: «وإذا رؤي الهلال نهارا، فإنما هو لليلة التي تأتي، هذا هو الصحيح إن شاء الله.

ثم علق قائلا على قول عمر: (إذا رأيتم الهلال نهارا فلا تفطروا، حتى يشهد رجلان أنهما رأياه بالأمس) قال: ففي هذا الخبر عن عمر اعتبار شهادة رجلين على رؤية الهلال، ولم يخص عشيا من غير عشي»[37].

ولعل الإشكال الحاصل اليوم، أن المسألة بنيت على رأي جمهور الفلكيين القائل: بأن الهلال إذا ولد قبل الساعة الثانية عشرة مساء بتوقيت كرينتش، فما بعد الساعة الثانية عشرة صباحا يعد أول الشهر الجديد، وينتهي الشهر الحالي، بولادة الهلال قبل الثانية عشرة مساء، وإذا ولد الهلال بعد الثانية عشرة مساء، أو بعد ذلك صباحا، فتعد تلك الليلة والنهار الذي يليها، هو آخر يوم من الشهر، ويبدأ الشهر الجديد بعد الثانية عشرة من مساء ذلك اليوم، وهذا ما لا دخل له باليوم الشرعي في الإسلام ولا بآراء فقهائنا المسلمين.

ومع ذلك فقد خالف هذا الإتجاه، قرار مجلس الوزراء السعودي رقم 143 في 1418/8/22هـ الذي نص على: أن الإعتبار بغروب الشمس، من مكة المكرمة، بمعنى أن الهلال إذا ولد قبل غروب الشمس، فما بعد غروبها أول الشهر، وإن ولد بعد الغروب، اعتبر ما بعد الولادة آخر الشهر. وقد أخذ بهذا الإتجاه تقويم أم القرى[38]. وبنوا عليه ما يأتي:

- إن ولد الهلال قبل غروب الشمس، ورؤي بعد غروبها، دخل الشهر بالإعتبارين الشرعي والفلكي.
- إن ولد قبل غروب الشمس، ولم ير بعد غروبها، ثبت دخول الشهر فلكيا، إلا أنه لم يثبت دخوله شرعا، لانتفاء رؤية الهلال بعد الغروب. (علما بأن المراصد يمكنها رؤيته قبل الغروب)!!.
- إن ولد الهلال بعد غروب الشمس، ولم ير بعد الغروب، لم يثبت دخول الشهر فلكيا ولا شرعيا واليوم القادم متمم للشهر الحالي[39]. علما بأن المراصد الفلكية تستطيع رؤيته في بلدان أخرى نشترك معها بنفس ذلك الليل!!.

ولا أدري ما هذا الربط بين بداية الشهر أو نهايته، واشتراط رؤية الهلال بعد غروب الشمس، وقد رأينا فقهاءنا الأقدمين لا يشترطون ذلك.

وأما قول ابن عابدين: «وقد صرحت أئمة المذاهب الأربعة بأن الصحيح أنه لا عبرة برؤية الهلال نهارا، وإنما المعتبر رؤيته ليلا، وأنه لا عبرة بقول المنجمين»[40].

فالجواب على ذلك: أن المراد من قولهم هذا الرد على المنجمين في قولهم:إن الهلال لا يمكن رؤيته صباحا ثم مساء في يوم واحد. حيث قال ابن عابدين: لا يلتفت إلى قول المنجمين... كما قدمناه عن فتاوى الرملي الشافعي وكذا لو ثبتت رؤيته ليلا ثم زعم زاعم أنه رآه صبيحتها فإن القاضي لا يلتفت إلى كلامه.

وواضح أن هذا الحكم منهم فيما لو رؤي الهلال ليلا ثم رؤي نهارا، فإن المعتمد رؤيته ليلا وليس ذلك على الدوام. وربما قصد ابن عابدين رؤية الهلال نهارا قبل حصول الإستسرار للهلال، وهو دخوله مرحلة المحاق، فإن الهلال لابد له أن يختفي ثم يعود للظهور بعد اختفائه، أما استمرار ظهوره، ورؤيته نهارا قبل اختفائه، فهذا لا عبرة به، ولعله مراد ابن عابدين فيما نقله عن المذاهب، لينسجم مع ما نقلناه عنهم وعن أئمة السلف في الاعتداد بالرؤية النهارية على الوجه الذي ذكرناه. وحتى لو كان العكس هو الصحيح، فإنني لا أجد

دليلا واحدا في شرعنا يحدد الرؤية أو يقيدها بالليل دون النهار، فلم يقل رسول الله ﷺ : **«صوموا لرؤيته ليلا، أو صوموا لرؤيته بعد الغروب ولا تصوموا إذا رؤي نهارا»**.

وبناء على ما تقدم، فإذا ما تم الأخذ بالرؤية النهارية يوم التاسع والعشرين من كل شهر، فسيبنى على ذلك أمر مهم بالنسبة لعدد أيام الشهر القمري، إذ سيصبح عددها دوماً (تسعة وعشرين يوماً) لأنه إذا رؤي نهاراً، ثم غاب قبل غروب الشمس أو لم يغب، واعتمدت رؤيته بالنهار، فلا وجود لشيء اسمه إكمال عدة الشهر بعد ذلك، وإن هذه الرؤية النهارية موجودة دوماً على بقعة ما من الكرة الأرضية، أو على بقعة يوجد فيها مسلمون؛ لأنه إن غم على قوم سيراه آخرون وإن كان ذلك في وضح النهار، فيصبح الشهر القمري دائماً تسعة وعشرين يوماً، وهذا الأمر من شأنه أن يوحد بدايات ونهايات الشهور القمرية، وفي السنة النبوية القطعية الورود والدلالة، ما يدعم هذا المعنى ويدل عليه وهو ما سنذكره قريبا.

وقد يعترض قائل فيقول: كيف تقول بعدم وجود شيء اسمه إكمال العدة وقد جاء عن عبد اللَّهِ بن عُمَرَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: **«الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً فلا تَصُومُوا حتى تَرَوْهُ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلاثِينَ»**[41] فقال عند عدم الرؤية **«أكملوا العدة»**.

والجواب من وجهين: أحدهما: أنه قال ذلك في حال عدم رؤية الهلال ونحن هنا رأينا الهلال نهارا فلم يتحقق الشرط.

ولا يقال إن المقصود برؤيته الرؤية بعد الغروب؛ لأن الأدلة الشرعية أتت مطلقة عن قيد ما بعد الغروب فمتى ما رؤي فقد حصل الشرط وثانيهما: أن أغلب الظن في حديث ابن عمر أنه رواية بالمعنى بهذا اللفظ؛ لأن ظاهره لا يستقيم فظاهره يفيد أن الشهر لا يكتمل إلا بثلاثين يوما فإذا لم نر الهلال سنكمل الشهر لكن لو رأيناه فإننا سنصوم شهرا ناقصا من تسع وعشرين يوما. ومعلوم أنه يجب علينا إكمال العدة في الصيام قال تعالى: ﴿ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ ﴾ [البقرة] فلا يجوز صيام شهر ناقص ولأن الشهر لا يكتمل إلا بثلاثين فيجب في كل شهر صيام ثلاثين يوما أما التسع والعشرون فنقص نهى الشارع عنه. وهذا خطأ حتما لأنه ثبت أن رسول الله ﷺ صام تسعا وعشرين كما صام ثلاثين. ولذلك يقول ابن مسعود: «لَمَا صُمْنَا مع النبي ﷺ تِسْعًا وَعِشْرِينَ أَكْثَرَ مِمَّا صُمْنَا معه ثَلاثِينَ»[42].

إذا: فرواية (فأكملوا العدة) رواية بالمعنى أما اللفظ الصحيح فهو في رواية أحمد وأبي داود: «عن ابن عُمَرَ قال: قال رسول اللَّهِ ﷺ : «**إنما الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ فَلاَ تَصُومُوا حتى تَرَوْهُ وَلاَ تُفْطِرُوا حتى تَرَوْهُ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا له**» قال نَافِعٌ فَكَانَ عبد اللَّهِ إذا مَضَى من شَعْبَانَ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ يَبْعَثُ من يَنْظُرُ فَإِنْ رؤي فَذَاكَ وَإِنْ لم يُرَ ولم يَحُلْ دُونَ مَنْظَرِهِ سَحَابٌ وَلاَ قَتَرٌ أَصْبَحَ مُفْطِراً وَإِنْ حَالَ دُونَ مَنْظَرِهِ سَحَابٌ أو قَتَرٌ أَصْبَحَ صَائِماً»[43] لأنه كان يقدر وجود الهلال خلف السحاب. فالنص الصحيح هو (فاقدروا له) وقد فسره ابن عمر كما هو موضح في الرواية، ومنهم من فسره بتقدير أهل الحساب.

أما على المعنى الأول فخطأ واضح لا شك فيه.

وفي رواية عن ابن عُمَرَ ﷺ يقول قال النبي ﷺ «**الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَخَنَسَ الْإِبْهَامَ في الثَّالِثَةِ**»[44]. وهذا تأكيد على أن الشهر تسع وعشرون. وأما ما جاء في صحيح مسلم من طريق شعبة بسنده عن ابن عُمَرَ ﷺ يحدث عن النبي ﷺ قال: «**إنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لا نَكْتُبُ ولا نَحْسُبُ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَعَقَدَ الإِبْهَامَ في الثَّالِثَةِ وَالشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي تَمَامَ ثَلاثِينَ**» وهو يفيد أن الشهر قد يكون ثلاثين. فقد ذكر الإمام مسلم له طريقاً آخر عن شعبة عن جبلة عن ابن عمر قال رسول اللَّهِ ﷺ: «**الشَّهْرُ كَذَا وَكَذَا وَكَذَا وَصَفَّقَ بِيَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ بِكُلِّ أَصَابِعِهِمَا وَنَقَصَ في الصَّفْقَةِ الثَّالِثَةِ إِبْهَامَ الْيُمْنَى أو الْيُسْرَى**» فلم يذكر الثلاثين، ورواه أيضاً عن شعبة عن عُقْبَةَ وهو ابن حُرَيْثٍ قال: سمعت ابن أنس ﷺ يقول قال رسول اللَّهِ ﷺ: «**الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ وَطَبَّقَ شُعْبَةُ يَدَيْهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ وَكَسَرَ الإِبْهَامَ في الثَّالِثَةِ قال عُقْبَةُ وَأَحْسِبُهُ قال الشَّهْرُ ثَلَاثُونَ وَطَبَّقَ كَفَّيْهِ ثَلاثَ مِرَارٍ**» فذكر الثلاثين بلفظ يوحي بوجود نوع من التردد وعدم الضبط من عقبة ولذلك قال الإمام مسلم بعد هذه الرواية: «وحدثنيه محمد بن حَاتِمٍ حدثنا بن مَهْدِيٍّ عن سُفْيَانَ عن الْأَسْوَدِ بن قَيْسٍ بهذا الإسناد ولم يذكر لِلشَّهْرِ الثَّانِي ثَلَاثِينَ» ثم روى عن سَعْدِ بن عُبَيْدَةَ قال: «سمع ابن عُمَرَ ﷺ رَجُلاً يقول اللَّيْلَةَ لَيْلَةُ النِّصْفِ فقال له ما يُدْرِيكَ أَنَّ اللَّيْلَةَ النِّصْفُ سمعت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يقول: «**الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَأَشَارَ بِأَصَابِعِهِ الْعَشْرِ مَرَّتَيْنِ وَهَكَذَا في الثَّالِثَةِ وَأَشَارَ بِأَصَابِعِهِ كُلِّهَا وَحَبَسَ أو خَنَسَ إِبْهَامَهُ**»[45] فهو يؤكد أن الشهر تسع وعشرون وهذا العدد عدد فردي ليس له نصف صحيح، ولو كان عددا زوجياً كثلاثين مثلاً لكان له نصف صحيح. فلا يبقى إلا أن يقال: الشهر تسع وعشرون.

- وعن أبي هريرة قال: «ذكرنا ليلة القدر عند رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ «**كم مضى من الشهر**» قلنا مضى اثنان وعشرون وبقي ثمان قال لا بل بقي سبع قالوا لا بل بقي ثمان قال لا بل بقي سبع قالوا لا بل بقي ثمان قال لا بل بقي سبع الشهر تسع وعشرون ثم قال بيده حتى عد تسعة وعشرين ثم قال التمسوها الليلة»[46].
- وعن أَنَسٍ ﷺ قال: «آلَى رسول اللَّهِ ﷺ من نِسَائِهِ شَهْرًا وَقَعَدَ في مَشْرُبَةٍ له فَنَزَلَ لِتِسْعٍ وَعِشْرِينَ فَقِيلَ يا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ آلَيْتَ على شَهْرٍ قال (**إِنَّ الشَّهْرَ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ**)»[47].

وما تقدم يدعم رأينا فيما لو تمت رؤية الهلال نهاراً، فإن توافقت ولادة الهلال مع وقت الليل في بلاد المسلمين بأن كانت ولادته في وقت متاخر ليلاً ولم تستطع مراصد المسلمين رؤيته ليلا لتأخر الوقت فلا شك أن هذا الليل سيوافق نهاراً في بقعة أخرى من بقاع الأرض يمكن رؤية الهلال فيها ومادمنا في الليل فبمقدورنا عقد النية على صيام الغد على أنه أول الشهر الجديد وكذا في مسألة الفطر.ولأن علم الفلك سيخبرنا ليلتها بوجود الهلال نهاراً بعد تلك الليلة. ثم إنه من المقرر عند الحنفية أن على المكلفين ليلة الشك البقاء ممسكين إلى قبيل الزوال احتياطاً إلى أن يثبت الصوم أو خلافه. قال أسد بن عمرو: «أتيت باب الرشيد فأقبل أبو يوسف القاضي... وهو في يوم شك فأفتى الناس فقلت له: أمفطر أنت؟ فقال ادن إلي فدنوت منه فقال في أذني: أنا صائم» وهذا فعل عائشة وعلي ﷺ[48].

وأود أن أشير إلى رواية أوردها الإمام البخاري في تاريخه الكبير عن طلحة بن أبي حدرد قال: قال النبي ﷺ: «**أشراط الساعة أن تروا الهلال تقولون لليلتين**»[49].

وأظن أن من معاني الحديث ما ينطبق اليوم على واقعنا، فلا يرى الهلال بعد غروب الشمس؛ لأنه ولد نهارا، ورآه الراصدون نهارا، فغاب قبل الغروب، ونحن اليوم قد ربطنا المراقبة بما بعد غروب الشمس، ولم نسمح بها قبل الغروب، فيحكم القضاة الشرعيون في بلداننا، بأن اليوم التالي متمم لعدة شعبان مثلا، فلا نصوم اليوم المقبل، وإنما نصوم الذي بعده، فيطلع الهلال بعد غروب شمس اليوم الذي يلي ليلة المراقبة، وإذا بالهلال كبير يشير إلى ليلتين، بدل أن يشير إلى ليلة واحدة، فيقول الناس إنه لليلتين، والقضاء حكم بأنه لليلة واحدة هي اليوم التالي.

ولأن الأمر من أشراط الساعة؛ ولأن القضية متعلقة بأمر شرعي، وركن عظيم من أركان الإسلام، وهو الصوم، وقد أخبر المصطفى ﷺ أن آخر الزمان يقبض فيه العلماء،

حتى إذا لم يبق عالم «اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[50] وقال: «من أشراط الساعة: أن يرفع العلم ويثبت الجهل، وفي رواية: يقل العلم ويظهر الجهل»[51].

لأن الأمر كذلك، ينبغي مراجعته جيدا، والتفكر فيه للوصول إلى الرأي السديد. ولكي لا يشملنا الحديث السابق، فنكون من أهل الجهل والضلال.

فالله ألله في الناس، وما حمّلنا من أمانة في أعناقنا نحن أصحاب العلم الشرعي، والمتصدين للفتوى في العالم الإسلامي، فإنكم قد تصوّمون الناس يوم عيدهم، أو تضيعون عليهم يوما من بداية رمضان، مع أن الناظر والراصد مسلم رأى الهلال بعينه، كل ما في الأمر أن التلسكوب قرّب الصورة وكبّرها في عينه، كما قربت النظارة حروف القرآن الكريم في عيون قارئه.

اللهم هل بلغت، اللهم فاشهد، والله المستعان.

الخاتمة

أوجز أبرز نتائج البحث فأقول:

1. استخدام المناظير الفلكية، في مراقبة الأهلة، يعد أمراً مشروعاً في إثبات الرؤية، ولا يناقض دليلاً شرعياً معتبراً، ولعله يدخل اليوم ضمن قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، ومن ثمّ أصبح الاعتماد عليها في إثبات الرؤية، في أيامنا، واجباً شرعياً، بعد أن تغيرت الأجواء وازداد التلوث، وأصبحت أنوار الكهرباء في المدن، عاملا تتعسر معه إمكانية الرؤية بالعين المجردة.
2. لا يوجد دليل شرعي، يحتّم رؤية هلال بداية الشهر القمري، بعد غروب شمس اليوم التاسع والعشرين، وجاءت الأدلة الشرعية التي أوجبت الرؤية، مطلقة عن هذا الشرط، ولم تقيد الرؤية بليل أو نهار.
3. المنقول عن أئمة الفقه، وعلماء المذاهب الإسلامية: جواز إثبات الرؤية في الليل أو النهار، بلا فرق بين ذلك، بل الكل متفق على: أنه لو حصلت الرؤية نهارا، فإن اليوم الذي يلي يوم الرؤية، داخل في الشهر الجديد، بدون اشتراط أن يتبع هذه الرؤية، رؤية أخرى بعد الغروب، ولكن الخلاف وقع في اعتبار اليوم القادم نقطة البداية، أو اعتبار

اليوم السابق هو تلك النقطة، ورأي الجمهور: هو اعتماد اليوم اللاحق نقطة البداية للشهر الجديد، وهو الراجح بين الأقوال.

4. ينبني على ما تقدم: أنه لو رؤي الهلال نهاراً، بالعين المجردة، أو عن طريق المناظير الفلكية، في اليوم التاسع والعشرين من شهر شعبان، فواجب على المسلمين صوم اليوم القادم، على أنه أوّل أيام شهر رمضان، حتى لو غاب الهلال قبل الغروب، وتعذرت رؤيته بعد ذلك. وكذا على المسلمين، أن يفطروا اليوم القادم، إن رؤي الهلال نهاراً، بالعين المجردة أو بالمناظير الفلكية، يوم التاسع والعشرين من شهر رمضان، حتى لو غاب الهلال بعد ذلك، وتعذرت رؤيته بعد غروب شمس ذلك اليوم.

5. الأرجح أن يقال: إن الشهر القمري في الأصل تسع وعشرون ليلة، وإنما كان السابقون قد يجعلونه ثلاثين ليلة عند تعذر رؤية الهلال في زمانهم نظراً لظروف الرؤية سابقاً أما اليوم فما دام الناس قد تمكنوا من صنع آلات تريهم الهلال في أي وقت من اليوم فلن يكون الشهر مطلقاً أكثر من تسع وعشرين ليلة؛ لأن الهلال إذا رآه مسلمون في أي مكان من الأرض فرؤيتهم رؤية لجميع المسلمين فلا يؤثر كون لحظة رؤيته لهؤلاء المسلمين توافق ليلاً أو نهاراً عند غيرهم فالكل قد دخل الشهر في حقهم وعلى الكل البدء بصيام كامل من لحظة الفجر الذي يلي وقت الرؤية.

الهوامش

(1) المستدرك 8592، وأبو داود 4291، وأخرجه الطبراني في الأوسط برقم 6527 بسند صحيح رجاله كلهم ثقات، المقاصد الحسنة، ص203.

(2) فتح الباري 295/13.

(3) غياث الأمم، ص196 و197.

(4) البخاري 1810، ومسلم 1080.

(5) الترمذي 2518، وقال: حسن صحيح والنسائي 5711، والمستدرك 2169 وقال: صحيح الإسناد، وابن حبان 722.

(6) البخاري 52، ومسلم 1599 واللفظ له.

[7] التمهيد 339/14.

[8] نقلا عن صحيفة الوطن السعودية بعددها الصادر يوم الأربعاء الموافق 12/9/ 1427هـ، منشورة على موقع منتديات عسير بعنوان (هلال رمضان وتحذير العبيكان) بتصرف.

[9] ينظر: المعايير العلمية الفلكية (رسالة ماجستير) الصفحات من 94- 102.

[10] الحج: الآية 27.

[11] تفسير القرطبي 39/12.

[12] البقرة: الآية 185.

[13] تفسير القرطبي 299/2.

[14] الطلاق: الآية 7.

[15] التوبة: الآية 122.

[16] البخاري 1708، ومسلم 1080.

[17] البخاري 1814، ومسلم 1080.

[18] سورة الزمر: الآية 9.

[19] بحث: أوائل الشهور: رجب وشعبان... للمنيع منشور على موقع علماء الشريعة.

[20] بدائع الصنائع 82/2، والتمهيد 44/2، ومواهب الجليل 392/2، وأسنى المطالب 411/1، والمغني 53/3، والروض المربع 412/1، ومختصر الإنصاف، والشرح الكبير 254/1، وشرح الزركشي 440/1، وعبد الرزاق7340 ، وتذكرة الفقهاء 22/6، والبحر الزخار 5/ 184.

[21] البخاري 1810، ومسلم 1080.

[22] بدائع الصنائع 82/2.

[23] مدينة في شرق العراق.

[24] سنن البيهقي 7773 و7774، والدار قطني 2/ 168، وعبد الرزاق 7331، وفتح الوهاب 206/1، وأسنى المطالب 411/1.

[25] الاستذكار 278/3.

(26) المحلى 239/6، وبدائع الصنائع 82/2، ومواهب الجليل 392/2، ومختصر الإنصاف والشرح الكبير 254/1، وشرح الزركشي 440/1، والبحر الزخار 184/5.

(27) المصادر السابقة.

(28) مختصر الإنصاف والشرح الكبير، وبدائع الصنائع، الصفحات السابقة.

(29) البخاري 1801، ومسلم 1080.

(30) نيل الأوطار 262/4.

(31) التمهيد 2/ 44 و45.

(32) التمهيد 42/2.

(33) المبدع 7/3.

(34) الإحكام للآمدي 331/1.

(35) البخاري 1801، ومسلم 1080.

(36) نيل الأوطار 262/4.

(37) التمهيد 42/2.

(38) أوائل الشهور رجب وشعبان... للمنيع.

(39) أوائل الشهور رجب وشعبان.

(40) حاشية ابن عابدين 393/2.

(41) البخاري برقم 1808.

(42) أبو داود برقم 2322، والترمذي برقم 689.

(43) أحمد برقم 4488، وأبو داود برقم 2320.

(44) البخاري برقم 1809.

(45) مسلم برقم 1080.

(46) صحيح ابن خزيمة برقم 2179.

(47) البخاري برقم 4905.

(48) ينظر: شرح فتح القدير 319/2 و320، وحاشية ابن عابدين 383/2.

(49) التاريخ الكبير 3073، 4/ 345.

(50) البخاري 6877، وابن حبان 4571، واللفظ له.

(51) البخاري 80 و81.

المصادر والمراجع

1. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.سيد الجميلي.
2. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، الطبعة: الأولى، تحقيق: سالم محمد عطا- محمد علي معوض.
3. أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، تأليف: الإمام الشيخ محمد بن درويش بن محمد الحوت البيروتي الشافعي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1997م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
4. أوائل الشهور رجب وشعبان ورمضان وشوال وذي الحجة 1327هـ ومحرم 1428هـ، وذلك باعتبار الحساب الفلكي: بحث للشيخ عبد الله بن سليمان المنيع منشور على موقع علماء الشريعة بتاريخ 1427/7/18هـ.
5. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: أحمد بن قاسم العنسي، مكتبة اليمن نقلا عن: دار الكتاب الإسلامي، موقع الإسلام http://www.islam.com بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف: علاء الدين الكاساني، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م، الطبعة: الثانية.
6. التاريخ الكبير، تأليف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار النشر: دار الفكر، تحقيق: السيد هاشم الندوي.
7. تذكرة الفقهاء: الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1372هـ.

8. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، دار النشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي, محمد عبد الكبير البكري.
9. جامع الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
10. الجامع الصحيح: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير, اليمامة، بيروت، 1407هـ/ 1987م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.
11. الجامع لأحكام القرآن، تأليف: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار النشر: دار الشعب، القاهرة.
12. حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبي حنيفة، تأليف: ابن عابدين، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
13. الروض المربع شرح زاد المستقنع، تأليف: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار النشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1390هـ.
14. سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار النشر: دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
15. سنن الدارقطني، تأليف: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، 1386هـ/ 1966م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
16. السنن الكبرى للبيهقي، تأليف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، دار النشر: مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/ 1994م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
17. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، دار النشر: دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، 1423هـ/ 2002م، الطبعة: الأولى، تحقيق: قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم.

18. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

19. صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

20. صحيفة الوطن السعودية عددها الصادر يوم الأربعاء الموافق 12/9/ 1427هـ منشورة على موقع منتديات عسير بعنوان (هلال رمضان وتحذير العبيكان).

21. غياث الأمم والتياث الظلم، تأليف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، دار النشر: دار الدعوة، الاسكندرية، 1979م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم، د.مصطفى حلمي.

22. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: أحمد عبد الرزاق الدويش، الطبعة: الاولى، 1417هـ، نقلا عن: دار الكتاب الإسلامي، موقع الإسلام http://www.islam.com
.

23. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.

24. فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، تأليف: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، الطبعة: الأولى.

25. المجتبى من السنن (سنن النسائي)، تأليف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، دار النشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1406هـ/1986م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الفتاح أبوغدة.

26. المحلى، تأليف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار النشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي.

27. مختصر الإنصاف والشرح الكبير، تأليف: محمد بن عبد الوهاب، دار النشر: مطابع الرياض، الرياض، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد العزيز بن زيد الرومي، د.محمد بلتاجي، د.سيد حجاب.

28. المستدرك على الصحيحين، تأليف: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
29. المصنف، تأليف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
30. المعايير العلمية الفلكية الخاصة برؤية أهلّة الأشهر القمرية: رسالة ماجستير مقدمة من: بتول عنيزي بندر الجميلي إلى كلية العلوم، جامعة الأنبار، بإشراف: أ.د.مجيد محمود جراد الفهداوي.
31. المبدع في شرح المقنع، تأليف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ.
32. المعجم الأوسط، تأليف: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار النشر: دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد, عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.
33. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسي أبو محمد، دار النشر: دار الفكر، بيروت، 1405هـ، الطبعة: الأولى.
34. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تأليف: أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/ 1985م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عثمان الخشت.
35. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تأليف: محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، دار النشر: دار الفكر، بيروت، 1398هـ، الطبعة: الثانية.
36. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار النشر: دار الجيل، بيروت، 1973م.

هبة المرأة صداقها

د. محمد عبد الرزاق محمود الهيتي
كلية البنات/ قسم الفقه وأصوله

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين وبعد...

فإن الشريعة الإسلامية جاءت بمبدأ العدالة والمساواة ونشر الرحمة والمودة بين جميع الخلق وجعلت من الأسرة المسلمة أساسا لبناء المجتمع النبيل، كما أمر الشارع بإعطاء كل ذي حق حقه، ولعل من أهم متممات حقوق عقد الزواج هو الحق الذي تستحقه الزوجة ولا يمكن التغاضي عنه ويجب على الزوج الوفاء به ويطالب به شرعا وقانونا بدلالة قوله تعالى ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾[1]، لكن شرع الله عز وجل لم يقف عند هذه الآية وإنما قد تقتضي الرحمة والمودة بين الزوجين ان تتنازل عن حقها في المهر فقال تعالى ﴿ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾ ﴾[2]، إلا ان الفقهاء اختلفوا في تعيين المخاطب بتمام هذه الآية وهي قوله تعالى ﴿ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾ ﴾[3] وعليه قمت بجمع أقوال العلماء في هذه المسالة والتي عنونتها بـ(هبة المرأة صداقها) لنتعرف على أقوالهم في جواز هبة المرأة صداقها أو عدم جواز ذلك ومن هو الموهوب له المعني بالآية.

ولذا تضمن بحثي هذا مبحثين:

المبحث الأول: حقيقة الهبة والصداق وتضمن مطلبين:

المطلب الأول: الهبة تعريفها- مشروعيتها- شروطها.

المطلب الثاني: الصداق (المهر).

تعريفه وحكمه وحكمته- أدلة وجوبه- شروطه- صاحب الحق فيه.

أما المبحث الثاني: فهو (حكم هبة المرأة صداقها) تناولت فيه أقوال الفقهاء في حكم تصرف المرأة بصداقها ومدى مشروعيته، ومن الذي تجوز هبة صداقها له، وقسمت هذا المبحث على أربعة مطالب وتتضمن أربعة مذاهب في هذه المسالة:

المطلب الأول: جواز هبة المرأة صداقها لزوجها.

المطلب الثاني: جواز هبة المرأة صداقها لوليها.

المطلب الثالث: جواز هبة المرأة صداقها إلا أنها موقوفة على إجازة وليها.

المطلب الرابع: جواز هبة المرأة صداقها إلا أنها مقيدة بأن تلد أو تقيم في بيت زوجها سنة.

وقد ناقشت هذه الأقوال ووازنت بين أدلتها وانتهيت إلى القول الراجح منها فيما أرى والله أعلم.

وقد ختمت بحثي هذا بخاتمة موجزة تناولت فيها أهم النتائج التي توصلت اليها في هذا البحث.

هذا واسأل الله تعالى أن يوفقني لطاعته ومرضاته ويفتح لي باب منه وكرمه انه نعم المولى ونعم النصير.

المبحث الأول
حقيقة الهبة والصداق

المطلب الأول: الهبة (تعريفها – مشروعيتها – شروطها)

أولاً– تعريف الهبة:

الهبة لغة: العطية الخالية عن الأعواض، والوهاب من صفات الله المنعم على العباد، وتواهب الناس وهب بعضهم لبعض[4].

أما الهبة شرعا فهي: عقد يفيد التمليك بلا عوض حال الحياة تطوعا[5]، فالهبة بهذا المعنى تشمل الهدية والصدقة لان الهبة والهدية والصدقة معانيها متقاربة.

ثانياً– مشروعية الهبة:

استدل العلماء على مشروعية الهبة من القران والسنة والإجماع:

أ– **الأدلة من القرآن الكريم:**

1. قوله تعالى ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾[6].

2. قوله تعالى ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ﴾[7].

ب– **الأدلة من السنة النبوية:**

1. عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية ويثيب عليها»[8].

2. قال رسول الله ﷺ : «**تهادوا تحابوا**»[9]، وقال ﷺ: «**لا تحقرن جارة أن تهدي لجارتها ولو فرسن شاة**»[10].

وجه الدلالة من الحديثين: إن فعل النبي ﷺ وقوله إذا ظهر قصد القربة فيهما كان الفعل مندوبا ومستحبا.

ت- **الإجماع:**

وقد أجمع أهل العلم على استحباب الهبة بجميع أنواعها قال تعالى ﴿**وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ** ﴿٢﴾﴾[11]، وهي للأقارب أفضل لان فيها صلة الرحم، وركن الهبة الإيجاب والقبول[12].

ومن خلال ما تقدم يتبين لنا ان الهبة هي امر مستحب وهي من الامور التي كان ومازال السلف رضي الله عنهم يحضون عليها ويعلمون اولادهم لما تشتمل على فضائل كثيرة أهمها الجود والكرم والإيثار، أما إذا كانت الهبة للقريب كالزوج ونحوه فهي اقرب للتقوى كما هو معلوم.

ثالثاً- شروط الهبة[13]:

للهبة شروط عدة منها ما يتعلق بالواهب ومنها ما يتعلق بالموهوب.

أما الواهب فيشترط فيه: أن تكون له أهلية التبرع بالعقل والبلوغ مع الرشد.

وأما الموهوب فيشترط فيه بعض الشروط منها:

1. أن يكون موجودا وقت الهبة، فلا تنعقد هبة ما ليس بموجود وقت العقد.
2. أن يكون مالا متقوما، فلا تنعقد هبة ما ليس بمال أصلا.
3. أن يكون مملوكا للواهب، فلا تنفذ هبة مال الغير بغير إذنه.
4. أن يكون محرزا ومفروزا، فلا تصح هبة المشاع إذا كان يحتمل القسمة.
5. أن يكون الموهوب متميزا عن غيره ليس متصلا به ولا مشغولا بغير الموهوب.
6. قبض الموهوب، وهو شرط لزوم وتمام الهبة[14]، ويشترط لصحة القبض عند الجمهور أن يكون بإذن الواهب[15].

وللهبة شروط أخرى منها ما يتعلق بالصيغة ومنها ما يتعلق بالمال الموهوب، ولا نريد الإطالة خوفا من التكرار ولكن لابد من القول ان المرأة ممكن ان تنبطق عليها كل مايتعلق بهذه الشروط والشروط الاخرى الواردة في هذا الباب.

المطلب الثاني: الصداق (المهر)

تعريفه وحكمه وحكمته - أدلة وجوبه - شروطه - صاحب الحق فيه

أولا- تعريف المهر والصداق لغة واصطلاحا:

1. **الصداق لغة:** مأخوذ من الصدق لإشعار الزوج بصدق رغبة بالزوجة[16] وللصداق أسماء أخرى تحمل المعنى نفسه: وهي المهر والصدقة والنحلة والفريضة والحباء والأجر والعقر والعلائق[17]، ونظمه أبو الفتح الحنبلي في بيت قال فيه[18]:

صداق ومهر نحلة وفريضة ... حباء وأجر ثم عقر علائق

2. **الصداق اصطلاحا:**

الصداق أو المهر: هو المال الذي تستحقه الزوجة على زوجها بالعقد عليها أو بالدخول بها حقيقة، وقيل: هو العوض في النكاح ونحوه[19].

ثانيا- حكمه:

أما حكمه فهو واجب على الرجل احتراما لكرامة المرأة وإنسانيتها لكن بأحد أمرين[20]:

الأول: بالعقد الصحيح.

الثاني: بالدخول الحقيقي حتى ولو كان الوطء بشبهة أو زواج فاسد.

وهذا الوجوب ثابت بأدلة كثيرة من القران الكريم والسنة النبوية والإجماع:

1. قال الله تعالى ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴿٤﴾ ﴾[21]، أي عطية من الله مبتدأً فريضة مسماة، وهو دليل على أن المهر رمز لإكرام المرأة واحترام لمكانتها وعدم امتهانها[22].
2. قال ﷺ لمن أراد الزواج «**التمس ولو خاتما من حديد**»[23] وقال ﷺ لعبد الرحمن بن عوف ﵁ «**ما أصدقتها**»[24] والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدا.

3. اجمع المسلمون على مشروعية الصداق في عقد النكاح[25] ولهذا فان حكم المهر واجب على الرجل يدفعه للمرأة بتحقق شرطه كما تقدم.

ثالثا- حكمته:

أما الحكمة من وجوب المهر للمرأة على زوجها فتتلخص فيما يأتي[26]:

1. إظهار خطر هذا العقد ومكانته، والغاية إعزاز المرأة وإكرامها.
2. إن الحكمة من وجوب المهر تقديم الدليل على بناء حياة زوجية كريمة بين الزوجين.
3. توفير حسن النية على قصد معاشرتها بالمعروف ودوام الرحمة والمودة بين الزوجين.
4. إن وجوب المهر على الزوج ينسجم مع المبدأ التشريعي في أن المرأة لا تكلف بواجبات النفقة إطلاقاً، والذي يكلف بذلك الرجل لأنه اقدر على الكسب والسعي.
5. إن وظيفة المرأة إعداد المنزل وتربية الأولاد وإنجاب الذرية وغيرها من الوظائف الأخرى وكل ذلك ليس بالأمر الهين، فإذا كلفت المرأة بالنفقة والسعي في تحصيل الرزق اضطرت إلى تحمل أعباء جديدة فقد تُمتهن كرامتها في سبيل ذلك وهذا ما يأباه الشرع وتأنفه الفطرة السليمة.

رابعاً- شروط المهر:

المهر: هو أحد الأركان التي يتعلق بها صحة عقد النكاح، وللمهر شروط كثيرة يمكن اجمالها فيما يأتي:

1. أن يكون مما يجوز تملكه وبيعه.
2. أن يكون المهر معلوماً للعاقدين فلا يجوز أن يكون مجهولا لكليهما أو أحداهما.
3. أن لا يكون فيه غرر فيجب أن يسلم منه.
4. أن يكون المهر مما يتقوم شرعا سواء كان متعلقا بمال أو منفعة أو دين.

وللمهر شروط أخرى منها كون المهر طاهرا، ومنتفعا به، ومقدوراً على تسليمه، ومعلوماً، ومملوكاً، واشترط البعض بان لا يقل عن الحد المقرر شرعاً.

وهناك شروط أخرى ممكن تفريعها على هذه الشروط وعلى خلاف وتفصيل بين الفقهاء[27].

خامساً- صاحب الحق في المهر:

المهر حالة الابتداء تتنازعه حقوق ثلاثة وهي: حق الله تعالى وحق الزوجة وحق الأولياء[28].

أما حق الله تعالى: فهو أن يجب المهر للمرأة بمجرد العقد فلا يمكن أن يخلو عقد عنه، واشترط بعض الفقهاء في مقداره بأن لا يقل عن عشرة دراهم، ولو انعقد عقد زواج بغير مهر وجب مهر المثل بمجرد الدخول.

أما حق الزوجة: فيثبت ملكها للمهر بقبضها له، فلها حق الاعتراض إذا لم يسلم لها المهر، وهل لها حق التصرف به هبةً؟ ولمن تهبه؟ فهو موضوع بحثنا في المبحث الثاني من هذا البحث.

أما حق ولي المرأة في المهر: فحقه أن لا يقل مهرها عن مهر مثيلاتها، فحق وليها إذا كان المهر أقل من مهر المثل الاعتراض على العقد وله أن يطلب فسخه، وسبب ذلك أن الأولياء يعبرون عادة بأقل من مهر المثل، ولذا فان رضا المرأة في إسقاط حقها للمهر- كله أو بعضه- لا يسقط حق وليها إذ يبقى هذا الحق ثابتا له.

المبحث الثاني
حكم هبة المرأة صداقها

من خلال تعريف الهبة السابق تبين لنا أن الهبة والعطية والصدقة ألفاظها متقاربة، واسم العطية شامل لجميعها[29] كما تقدم، ومع أن الفقهاء اتفقوا على جواز هبة المرأة البالغة الرشيدة صداقها عن طيب نفسها[30] فإنهم اختلفوا أيضا في الموهوب له من هو هل هو الولي أو الزوج أو الأجنبي فكان لهم في ذلك عدة مذاهب وتناولتها وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: جواز هبة المرأة صداقها لزوجها مطلقا

يجوز للمرأة أن تهب صداقها لزوجها لأن المعني بذلك هو الزوج وهو مذهب جمهور الفقهاء منهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية[31].

واستدلوا بالكتاب والسنة والآثار:

أولا- من الكتاب:

1. قوله تعالى: ﴿إِنَّ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾[32].

وجه الدلالة: أن الآية في مطلعها مخاطب بها الأزواج لأن افتتاح الآية مبتدئ بذكرهم فدل على أن المخاطب بهذا النص هم الأزواج أيضا[33].

من جهة أخرى: أن مهر المرأة بدل عن تسليم بضعها وهو خالص ملكها، وليس لأحد حق في عين المهر غيرها فجاز لها التصرف به سيما وإن تزوجت بكفء، إذ ليس لأحد من أوليائها حق الاعتراض على تصرفاتها بما هو حق خالص لها[34].

واستدلال من وجه آخر: وهو أن قوله تعالى (منه) أي من الصداق؛ لأن هو المكنى السابق أباح للأزواج اخذ مهور النساء إذا طابت نفسهن بذلك، ولهذا علق شرع الله تعالى الإباحة بطيب أنفسهن تعليق الجزاء بشرطه لأنه سبب له وهو حكم معلق على وصف مشتق مناسب فدل على أن ذلك الوصف سبب لذلك الحكم[35].

وقيل: إن سبب نزول الآية: «أن ناساً كانوا يتأثمون أن يرجع احد منهم من شيء مما ساق إلى امرأته، فانزل الله عز وجل قوله ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا– من غير إكراه ولا خديعة– فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾[36].

2. قوله تعالى ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾[37].

وجه الدلالة: انه يجوز للمرأة أن تتنازل عن مهرها لزوجها؛ لأن الله تعالى أذن لهن في إسقاطه بعد وجوبه لأنه خالص حقهن فيتصرفن فيه كيف شئن[38].

ثانيا– من السنة:

استدل الفقهاء ببعض الأحاديث على جواز هبة المرأة صداقها للزوج ببعض الأحاديث، منها:

1. عن ابن عباس ﷺ أن رسول الله ﷺ «سئل عن هذه الآية[39] فقال: «**إذا جاءت لزوجها بالعطية طائعة غير مكرهة لا يقضي به عليكم سلطان، ولا يؤاخذكم الله به في الآخرة**»[40].

وجه الدلالة:

إن المرأة إذا وهبت صداقها لزوجها عن طيب نفسها من غير مضارة ولا كراهة جاز لها ذلك فيجوز للزوج أخذه.

ثالثا- من الآثار:

1. كتب سيدنا عمر ﷺ: أن النساء يعطين أزواجهن رغبة ورهبة فأيما امرأة أعطت زوجها شيئا فأرادت أن تعتصره فهي أحق به[41].
2. روى ابن سيرين قال: «جاءت امرأة تخاصم زوجها إلى شريح في شيء أعطته إياه فقال الرجل أليس قال الله عز وجل ﴿إِنَّ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ٤﴾[42]، فقال شريح: لو طابت نفسها لما تخاصمتما»[43].
3. عن عكرمة بن خالد: «أن رجلا من آل أبي معيط أعطته امرأته ألف دينار وكان لها عليه صداق فلبث شهراً ثم طلقها فخاصمته إلى عبد الملك بن مروان فقال المطلق: أعطيتني إياه طيبة به نفسا والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ٤﴾[44]، فقال عبد الملك بن مروان فأين الآية التي بعدها ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ٢٠﴾[45]، اردد إليها ألفها فقضى به لها عليه»[46].

المطلب الثاني: جواز هبة المرأة صداقها لوليها

جوز بعض الفقهاء في أن تهب المرأة صداقها لوليها، وهو قول أبي صالح[47]؛ لأن المخاطب بذلك هم أولياء النساء.

واستدل لمذهبه بقوله تعالى ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ٤﴾[48].

وجه استدلاله بهذه الآية: أنه جاء في الأثر: كان الرجل إذا زوج ابنته عمد إلى صداقها فأخذه، قال فنزلت هذه الآية في الأولياء ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ٤﴾[49].

وأجيب عن ذلك: بأن مطلع الآية يخاطب الأزواج دون غيرهم فدل على أن المخاطب في هذا الموضع هم الأزواج أيضا، يدل على ذلك: أن الفقهاء متفقون على جواز

تنازل المرأة عن حقها في مهرها مقابل أن يخالعها زوجها مستدلين بالآية الكريمة وهذا ما لا يكون إلا للزوج[50].

نعم يجوز للمرأة أن تهب شيئا من صداقها لأبيها- إذا أرادت- عن طيب نفسها إلا أن المعنى بالآية الكريمة هم الأزواج وليس الأولياء، يقول الجصاص: «فالآية قاضية ببطلان هبة الأب لأنه مأمور بإيتاء جميع الصداق إلا أن تطيب نفسها بتركه ولم يشترط الله تعالى طيبة نفس الأب فمنع ما أباحه الله له بطيبة نفسها من مهرها وأجاز ما حظره الله تعالى من منع شيء من مهرها إلا بطيبة نفسها بهبة الأب»[51].

المطلب الثالث: هبة المرأة صداقها لزوجها موقوفة على إجازة وليها

ذهب الإمام مالك (رحمه الله تعالى) إلى أنه: لا يجوز للمرأة أن تهب صداقها لزوجها إلا برضا الولي وفي قول له لا يجوز أن تهب أكثر من الثلث[52].

واستدل لمذهبه: بان صداق المرأة وان كان ملكا لها إلا أن للولي حق إجازة تلك الهبة أو منعها، وزعم الفراء أن الآية مخاطب بها الأولياء لأنهم كانوا يأخذون الصداق ولا يعطون المرأة منه شيئا فلم يبح لهم منه إلا ما طابت به نفس المرأة[53]، فدل ذلك على أن للأب حق إجازة تلك الهبة أو منعها لقصورها عن النظر لنفسها[54].

وأجيب عن ذلك: بان الآية مطلقة قال تعالى ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾﴾[55] فلم تقيد بإجازة ولي أو غيره، بدليل أن المهر ملكها الخالص الذي تستحقه عوضا عن تسليم نفسها ولأنه حق خالص لها فهي أحق به ولها حق التصرف به إذا كانت رشيدة عاقلة[56].

أما قوله: لها أن تهب أقل من الثلث فلعله نظر إلى نقصان عقلها فقاسها على تصرفات المريض مرض الموت الذي لا تنفذ وصيته بأكثر من الثلث والله اعلم.

المطلب الرابع: جواز هبة المرأة صداقها لزوجها مقيدا بولادتها أو أن تقيم في بيت زوجها سنة

ذهب الإمام الأوزاعي إلى أنه: لا يجوز أن تهب المرأة شيئا لزوجها ما لم تلد أو تقيم في بيت زوجها سنة، قال الليث بن سعد: لا يجوز هبتها إلا اليسير الذي لا بد لها منه لصلة رحم أو غير ذلك مما يتقرب به إلى الله تعالى[57].

ولم نعثر على دليل اعتمده أصحاب هذا القول ولعله استدلال عقلي بان المرأة خلال هذه السنة تنظر ما هو إلا صلح في حالها مع زوجها فان رأت فيما بعد أن تهبه صداقها فلها ذلك بعد السنة، أو أنها بعد الولادة أو بعد السنة تامن من زوال الرابطة الزوجية في غالب الظن وقبل ذلك فهي مهددة بالزوال.

وأما قول الليث فلعله أراد عدم المضارة بها لان اخذ اليسير لا يضر بالمأخوذ منه.

وأجيب عن قوليهما: بأن الله عز وجل حينما قال ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾﴾[58]، لم يفرق فيه بين البكر والثيب ولا بين من أقامت في بيت زوجها سنة أو لم تقم فيه، ولا بين الموهوب أن يكون قليلا أو كثيرا، إذ لا يجوز التفريق بين ذلك كله من غير دليل يدل على تقيد الحكم بمدة معينة أو بشيء معين وإنما علق الحكم على أن تكون الهبة طيبة بها نفسها[59].

الترجيح

بعد عرض أقوال المذاهب المتقدمة بادلتها ومناقشتها، فالذي يبدو لي أن ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول هو القول الراجح- والله أعلم- وهو إن المعني بالآية هم الأزواج؛ لأن الله عز وجل أباح لهن أن يهبن صداقهن لأزواجهن إذا كان ذلك عن طيب أنفسهن ليس مكرهات ولا مضطرات فانه حقهن الخالص الذي أباح الشارع لهن حق التصرف به كيف شئن[60]، ولان اختصاص المهر بها في حق التصرف فلها أن تهبه لأبيها أو لشخص غيره، لكن المعني بالهبة في هذه الآية الزوج بدلالات كثيرة أهمها سياق الآية فان مطلعها يخاطب الأزواج فدل على أن قوله ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾﴾[61] مخاطب به الأزواج، ومنها قوله (لكم) فهي تأكيد على أن المخاطب به الأزواج[62]، كما أن قضاء سيدنا عمر ﵁ وشريح- كما تقدم- يوضح المقصود بالآية والله اعلم.

الخاتمة

بعد إكمال هذه الوريقات التي تضمنت هذا البحث المتواضع أوجز خلاصته فيما يأتي:

1. تعريف الهبة شرعا بأنها: عقد يفيد التمليك بلا عوض حال الحياة تطوعا وهي تشمل الهدية والصدقة فكلاهما معناهما متقارب، وان الهبة مشروعة وأدلة مشروعيتها ثابتة في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وإجماع العلماء.
2. يشترط للهبة عموما عدة شروط لا تكون الهبة صحيحة إلا بتوفر هذه الشروط.
3. إن المهر حق المرأة الواجب لها ولا يحق لأحد أن ينازعها حقها هذا؛ لأن الله تعالى فرضه لها، إلا أن الشارع أباح لها أن تهبه على أن الفقهاء اختلفوا في الموهوب له.
4. وتوصلت من خلال البحث إلى أن المقصود من قوله تعالى ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ۝٤﴾[63] هو الزوج فهو المخاطب وهو المعني بالهبة.

وأخيرا أسال الله تعالى أن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم وأن يكون في صحائف أعمالنا.

﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ ۝٤١ ﴾

الهوامش

(1) سورة النساء: الآية 4.

(2) سورة النساء: الآية 4.

(3) سورة النساء: الآية 4.

(4) لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور (ت711ه)، دار صادر، بيروت، ط1: 803/1 مادة (وهب).

(5) حاشية ابن عابدين والمسمى رد المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار: الإمام محمد بن أمين بن عمر المعروف بـ(ابن عابدين) (ت1252هـ) دار الكتب العلمية، بيروت: 530/4، مغني المحتاج إلى شرح ألفاظ المنهاج: الإمام الخطيب الشربيني (ت977هـ)، دار الفكر، بيروت: 396/2، المغني والشرح الكبير: أبو محمد عبد الله بن احمد بن محمد ابن قدامة المقدسي (ت620ه)، وشمس الدين أبو الفرج عبد

الرحمن بن أبي عمر محمد بن احمد ابن قدامة المقدسي (ت682هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة جديدة، الأوفست، (1392هـ/ 1972م): 591/5.

(6) سورة النساء: الآية 4.

(7) سورة البقرة: الآية 177.

(8) صحيح البخاري المسمى بـ(الجامع الصحيح): محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، تحقيق د.مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، ط3، (1407هـ/1987م): 912/2 برقم (2445).

(9) سنن البيهقي الكبرى: احمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الباز، مكة المكرمة، (1414هـ/1994م): 169/6 برقم (11726).

(10) صحيح البخاري: 907/2 برقم (5671)، ومعنى (فرسن شاة) هو ما دون الرسغ من يدها وقيل عظم قليل اللحم والمقصود المبالغة في الحث على الإهداء ولو في الشيء اليسير.

(11) سورة المائدة: الآية 2.

(12) ينظر: المبسوط: شمس الأئمة أبو بكر محمد بن احمد بن أبي سهل السرخسي (ت483هـ)، دار المعرفة، بيروت، 47/12، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين بن مسعود بن احمد أبو بكر الكاساني (ت587هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت: 115/6.

(13) تراجع شروط الواهب والموهوب في بدائع الصنائع: 118/6– 125.

(14) ينظر: الدر المختار: 533/4، مغني المحتاج: 400/2، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار: محمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ)، دار الجيل، بيروت، (1393هـ/1973م): 349/5.

(15) ينظر: بدائع الصنائع: 123/6، مغني المحتاج: 400/2.

(16) ينظر: لسان العرب محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، ط1، مادة (وهب): 803/1.

(17) ينظر: المغني: 160/7.

(18) ينظر: المطلع على أبواب الفقه: محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، تحقيق محمد بشير الادلبي، المكتب الإسلامي، بيروت، (1401هـ/1981م): ص326.

(19) ينظر: شرح فتح القدير: الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بـ(ابن الهمام الحنفي) (ت681هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 434/2.

(20) ينظر: شرح فتح القدير: 434/2.

(21) سورة النساء: الآية 4.

(22) ينظر: الدر المنثور: عبد الرحمن ابن الكمال جلا الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، (1993م): 431/2.

(23) سنن النسائي: احمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت303هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، (1406هـ/ 1986م): 567/3.

(24) سنن الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي الترمذي (ت279هـ)، تحقيق احمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 328/4 برقم (1933).

(25) ينظر: المغني: 160/7.

(26) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته: 249/7.

(27) ينظر: بدائع الصنائع: 277/2، مغني المحتاج: 220/3.

(28) ينظر: الدر المختار: 419/2، القوانين الفقهية: محمد بن احمد بن جزيء الكلبي (ت741هـ)، بدون طبعة أو سنة طبع: ص203، مغني المحتاج: 149/3، 277.

(29) ينظر: المغني: 246/6.

(30) ينظر: المغني: 71/8، الجامع لأحكام القرآن المشهور بـ(تفسير القرطبي): الإمام أبو عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي (ت671هـ)، مراجعة وضبط تعليق وتخريج: د.محمد إبراهيم حفناوي ود.محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 2002م: 27/5، أحكام القرآن: أحمد بن علي الرازي أبو بكر الجصاص (ت370هـ)، تحقيق محمد الصادق ممحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (1405هـ/1985م): 59/2.

(31) بدائع الصنائع: 291/2، المبسوط: 178/6، حاشية الدسوقي: شمس الدين محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت1230هـ)، دار الإحياء للكتب العربية: 315/2، الأم: الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، دائرة المعرفة، بيروت، ط2، (1393هـ/1973م): 222/3، المغني: 71/8، المحلى: 184/4، البحر الزخار: 184/4، الجامع لأحكام القرآن: 27/5.

(32) سورة النساء: الآية 4.

(33) ينظر: تفسير الطبري: 243/4.

(34) ينظر: بدائع الصنائع: 291/2.

(35) ينظر: بدائع الصنائع: 291/2، الفتاوى الكبرى لابن تيمية: تقي الدين بن عبد الحليم ابن تيمية (ت728هـ)، تحقيق حسنين محمد مخلوف دار المعرفة، بيروت، ط1، (1386هـ/1966م): 94/4.

(36) سورة النساء: الآية 4، ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 27/5.

(37) سورة البقرة: الآية 237.

(38) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 175/3.

(39) قوله تعالى ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾﴾ سورة النساء: الآية 4.

(40) الجامع لأحكام القرآن: 25/5، لم أجد هذا الحديث في كتب الحديث.

(41) ينظر: مصنف عبد الرزاق: عبد الرزاق بن الهمام أبو بكر الصنعاني (ت211هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، (1403هـ/1983م): 86/5.

(42) سورة النساء: الآية 4.

(43) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت235هـ)، تحقيق: جمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، (1409هـ/1989م): 331/4.

(44) سورة النساء: الآية 4.

(45) سورة النساء: الآية 20.

(46) مصنف عبد الرزاق: 498/6.

(47) ينظر: تفسير الطبري: 243/4، وأبو صالح: هو احد أصحاب ابن عباس ﵁ ولم اعثر على اسمه.

(48) سورة النساء: الآية 4.

(49) ينظر: تفسير الطبري: 243/4، والآية في سورة النساء: الآية 4.

(50) ينظر: بدائع الصنائع 290/2، تفسير الطبري: 243/4.

(51) أحكام القرآن، للجصاص: 59/2.

(52) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 27/5، أحكام القرآن، للجصاص: 59/2.

(53) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 27/5.

(54) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: محمد بن عبد الله بن العربي (ت543هـ)، تحقيق: علي محمد عبادي، دار الجيل، بيروت، (1408هـ/1988م): 318/1.

(55) سورة النساء: الآية 4.

(56) ينظر: بدائع الصنائع: 291/2.

(57) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص: 59/2.

(58) سورة النساء: الآية 4.

(59) ينظر: أحكام القرآن: للجصاص: 59/2.

(60) ينظر: بدائع الصنائع: 291/2.

(61) سورة النساء: الآية 4.

(62) ينظر: تفسير الطبري: 243/4.

(63) سورة النساء: الآية 4.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. **أحكام القرآن:** أحمد بن علي الرازي أبو بكر الجصاص (ت370هـ)، تحقيق: محمد الصادق ممحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (1405هـ/ 1985م).
2. **أحكام القرآن:** محمد بن عبد الله بن العربي (ت543هـ)، تحقيق علي محمد عبادي، دار الجيل، بيروت، (1408هـ/1988م).
3. **الأم:** الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، دائرة المعرفة، بيروت، ط2، (1393هـ/1973م).
4. **البحر الزخار الجامع المذهب علماء الأمصار:** أحمد بن يحي المرتضى (ت840هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
5. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:** علاء الدين بن مسعود بن احمد أبو بكر الكاساني (ت587هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

6. **تفسير الطبري المسمى الجامع البيان عن تأويل آي القرآن:** محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
7. **الجامع لأحكام القرآن المشهور بـ(تفسير القرطبي):** الإمام أبو عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي (ت671هـ)، مراجعة وضبط تعليق وتخريج: د.محمد إبراهيم حفناوي ود.محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 2002م.
8. **حاشية ابن عابدين المسمى (رد المختار على الدر المختار):** الإمام محمد أمين ابن عمر المعروف بـ(ابن عابدين) (ت1252هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
9. **حاشية الدسوقي:** شمس الدين محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت1230هـ)، دار الإحياء للكتب العربية.
10. **الدر المنثور:** عبد الرحمن ابن الكمال جلا الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت (1993م).
11. **سنن النسائي:** احمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت303هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، (1406هـ/ 1986م).
12. **سنن الترمذي:** محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي الترمذي، (ت279هـ)، تحقيق احمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
13. **شرح فتح القدير:** الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بـ(ابن الهمام الحنفي) (ت681هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، 434/2.
14. **فتاوى الكبرى،** شيخ الإسلام ابن تيمية، تقي الدين بن عبد الحليم ابن تيمية (ت728هـ)، تحقيق حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، ط1، (1386هـ/1966م).
15. **لسان العرب:** محمد بن مكرم بن منظور (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط1.
16. **المبسوط:** شمس الأئمة أبو بكر محمد بن احمد بن أبي سهل السرخسي (ت483هـ)، دار المعرفة، بيروت.
17. **المحلى بالآثار:** أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت456هـ)، دار الفكر، بيروت.

18. **مصنف ابن أبي شيبة:** أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت235هـ)، تحقيق: جمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1409هـ/1989م.
19. **مصنف عبد الرزاق:** عبد الرزاق بن الهمام أبو بكر الصنعاني (ت211هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، (1403هـ/1983م).
20. **المطلع على أبواب الفقه:** محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، تحقيق محمد بشير الادلبي، المكتب الإسلامي، بيروت، (1401هـ/1981م).
21. **مغني المحتاج شرح ألفاظ المنهاج:** الإمام الشربيني الخطيب (ت977هـ)، دار الفكر، بيروت.
22. **المغني والشرح الكبير:** أبو محمد عبد الله بن احمد بن محمد ابن قدامة المقدسي (ت620هـ)، وشمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن احمد ابن قدامة المقدسي (ت682هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة جديدة، الأوفست، (1392هـ/ 1972م).
23. **القوانين الفقهية:** محمد بن احمد بن جزيء الكلبي (ت741هـ)، بدون طبعة أو سنة طبع.
24. **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار:** محمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ)، دار الجيل، بيروت، (1393هـ/1973م).

الإمام
أبو عبد اللّه الختن وآراؤه الفقهية
(ت 386 هـ)
(رحمه اللّه تعالى)

د.علي حسين عباس مهنا العيساوي
كلية العلوم الإسلامية- الفلوجة
جامعة الأنبار

المقدمة

الحمد لله الذي أرسل عبده ورسوله محمداً ﷺ بالهدى والنور المبين، وجعله إماماً وقائداً للغر المحجلين، واختار له خير الأصحاب والأحباب والأنصار من المجاهدين المؤمنين، والأبرار الصالحين، فكانوا خير أمة أخرجت للناس أجمعين، والصلاة والسلام علي نبي الهدى والرحمة، والمربي الكامل، والرسول الأمين، الذي ربى وزكى أطهر أمة وخير رجال عرفهم التاريخ فكانوا مثلاً للناس أجمعين وقدوة لكل من أراد الله والدار الآخرة ممن يأتي بعدهم من المسلمين والمؤمنين. وبعد:

فقد هيأ الله لهذه الأمة علماء عاملين، ورجالاً مخلصين، أدو الأمانة ونصحوا الأمة، فكان لزاماً علينا شكرهم والثناء عليهم، والوقوف على فضائلهم ومناقبهم، وذكر آرائهم، لكي يتسنى لي ولأخوتي من المسلمين معرفة علمائنا الذين أوصلوا لنا هذا الشرع الحنيف، فما أطيب سيرة العلماء العاملين، الذين زينهم الله- عز وجل- بالعلم واليقين وأبقى لهم من الثناء الحسن والذكرى العطرة، والمحبة التي تملأ قلوب عباده المؤمنين كما وعد الله- عز وجل- أهل الأيمان والعمل الصالح فقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا ٩٦ ﴾ [سورة مريم]، أي مودة ومحبة، فيحبهم الله- عز وجل- ويحببهم إلى عباده، كما أورد لنا ذلك الإمام الطبري، في جامع البيان عن تأويل آي القرآن (132/16)، ومن بين هؤلاء العلماء إمامنا أبو عبد الله الختن (رحمه الله)، فقد قمت بحمد الله وفضله بدراسة حياة هذا الإمام وآرائه، وقد اشتملت على مبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: حياة الإمام أبو عبد الله الختن. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ولادته، اسمه، نسبه، كنيته، لقبه.

المطلب الثاني: أسرته، طلبه للعلم، شيوخه، تلاميذه.

المطلب الثالث: آثاره، وفاته.

المبحث الثاني: آراء الإمام أبو عبد الله الختن الفقهية. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نية الخروج من الصلاة.

المطلب الثاني: سجود السهو.

المطلب الثالث: الطلاق المعلق.

وأما الخاتمة؛ فقد تحدثت فيها عن أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال بحثي، ثم ذكرت بعد ذلك قائمة بالمصادر والمراجع التي اعتمدتها.

هذا وقد اطلعت على اغلب الكتب الفقهية فلم أجد لهذا الإمام إلا ثلاث مسائل ذكرها الأئمة الشافعية في كتبهم رحمهم الله، كما ذكر الإمام أبي الفلاح الحنبلي صاحب كتاب شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عندما ترجم للإمام أبي عبد الله الختن مسألة: السحر حقيقة أم تخيل، وقد نسبها للإمام، ولكن بعد الإطلاع على كتب الفقه تبين لي أن المسألة للإمام أبي جعفر الجرجاني وليست لأبي عبد الله الختن، ذكر ذلك الإمام الماوردي والإمام الشيرازي عليهما الرحمة، والله أعلم.

وأخيراً هذا ما استطعت الوصول إليه، فما كان فيه من صواب فمن الله، وما كان غير ذلك فمن نفسي، وجزى الله من أقال عثرتي ونبهني إلى هفوتي، سائلاً المولى عز وجل، أن يمن عليّ بمنه وفضله، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول
حياة الإمام أبو عبد الله الختن

المطلب الأول- ولادته :

ولد الإمام أبو عبد الله الختن (رحمه الله) في سنة (311)هـ، ولا خلاف بين أهل السير والتاريخ على سنة ولادته[1].

اسمه :

الإمام محمد بن الحسن بن إبراهيم (رحمه الله)، ولم تسعفنا المصادر عن اسمه[2] غير هذا، إلا ما ذكره الجرجاني أن اسم أبيه الحسين وليس الحسن، فهو محمد بن الحسين بن إبراهيم (رحمه الله)، على رواية الجرجاني[3].

نسبه :

ينسب الإمام محمد بن الحسن بن إبراهيم إلى بلده تارة وإلى مذهبه تارة أخرى. أما نسبته إلى بلده فيقال: محمد بن الحسن بن إبراهيم الفارسي[4]، ثم الإستراباذي[5]، وقيل الجرجاني[6][7]. أما نسبته إلى مذهبه فيقال: محمد بن الحسن بن إبراهيم الشافعي[8].

كنيته :

لا خلاف بين أهل العلم وأهل السير والتاريخ، أن الإمام محمد بن الحسن بن إبراهيم الختن يكنى: بأبي عبد الله (رحمه الله)[9].

لقبه :

نُعِتَ الإمام محمد بن الحسن بن إبراهيم بعدة نعوت، تدل على حفاوة الناس به، وفخر العلماء فيه، فكان يلقب بالختني[10]، وقد أشتهر به لأنه ختن الفقيه أبا بكر الإسماعيلي[11]، وقيل ختن زوج ابنته، فيقال له: أبو عبد الله الختن مطلقاً[12]، ثم لقب بالفقيه[13]، وبالإمام العلامة شيخ الشافعية،[14] (رحمه الله).

المطلب الثاني - أسرته:

بعد الإطلاع على المصادر التي ترجمت للإمام أبي عبد الله الختن (رحمه الله)، لم أجد أحداً يذكر شيئاً عن والديه ولا عن اشقائه. إلا أن المصادر أسعفتنا بما يلي:

أولاً- أن زوجته: هي بنت الإمام الشيخ أبي بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس بن مرداس[15] الإسماعيلي.

ثانياً- أن له أربعة أولاد وهم:

1. أبو النضر عبيد الله بن محمد بن الحسن الجرجاني، ابن بنت أبي بكر الإسماعيلي، روى عن جده أبي بكر الإسماعيلي وأبي أحمد بن عدي، توفي يوم الثلاثاء الثامن من رجب سنة (404هـ) وكان ابن ثلاث وستين سنة ودفن بجرجان عند قبر أبيه[16].
2. الشيخ أبو بشر الفضل بن محمد بن الحسن بن إبراهيم، ابن بنت الشيخ أبي بكر الإسماعيلي، خلف ثلاثة بنين، أبا المظفر الحسن، وأبا المجد كريم، وأبا البشائر فضل الله روى عن ابن ماجه القزويني، ونعيم بن أبي نعيم وجده أبي بكر الإسماعيلي وكان قد ولي القضاء والرئاسة بجرجان. وقال فيه أبو حفص المطوعي: فاضل ملء ثوبه، مفضل ملء كفه ضارب في الإسماعيلية بعروقه قلت: يعنى بيت أبى بكر الإسماعيلى. وذكره أبو عاصم العبادي فقال: القاضي أبو بشر الإسماعيلي هو الحاكي في المبيع في خيار

الرؤية، حيث قال: إذا مات أحد المتعاقدين أو جن قبل الرؤية أنه ينفسخ العقد، مات يوم السبت الخامس والعشرين من جمادى الأولى سنة (411)هـ[17].

3. أبو عمرو عبد الرحمن بن محمد بن الحسن الجرجاني، ابن بنت أبي بكر الإسماعيلي, روى عن جده الإمام أبي بكر الإسماعيلي وأبي محمد أحمد بن عدي ووالده أبي عبد الله[18].

4. أبو الحسن عبد الواسع بن محمد بن الحسن الجرجاني، وهو ابن بنت الإمام أبي بكر الإسماعيلي، روى عن جده أبي بكر الإسماعيلي وأبي محمد أحمد بن عدي وجماعة من أهل نيسابور ومن أهل بغداد كتب بها في سنة أربع وسبعين وثلاثمائة، وكان من رؤساء التجار، وثقاتهم، عالم، جليل، ثقة، معتمد، سمع الكثير بجرجان ونيسابور، له رواية، قال أبو علي المقدام بن ثعل بن المقدام الكناني العرابي بمصر: ثنا محمد بن عبد الله بن يحيى البصري، ثنا سعيد بن القاسم المقرئ، ثنا أبو المكارم عبد الواسع بن محمد بن الحسن الجرحاني، ثنا أبو بكر محمد بن القاسم بن حمويه المهلبي، ثنا محمد بن إبراهيم البوشنجي، ثنا عمرو بن الحصين، ثنا سالم بن نوح عن عمرو بن المنهال عن صفوان بن سليم عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن العبد ليمرض المرض فيرق قلبه فيذكر بعض ذنوبه التي سلفت منه فيقطر من عينيه مثل الذناب من الدمع فيطهره الله عز وجل من ذنوبه فإن بعثه بعثه مطهرا وإن قبضه قبضه مطهرا**»[19].

مات في ذي القعدة يوم السبت الخامس منه سنة (423)هـ[20].

طلبه للعلم:

لقد اتسم الإمام أبو عبد الله الختن (رحمه الله) كغيره من العلماء في الرحيل والتنقل بين البلدان الإسلامية للتزود بالعلم والمعرفة، والرحيل في طلب العلم رافد قوي من روافده، فكانت له رحلة إلى خراسان والعراق والحجاز وأصبهان، فقد نشأ الإمام (رحمه الله) في جرجان، حيث سمع أبا نعيم عبد الملك بن محمد بن عدي وأقرانه ببلده، وورد نيسابور سنة (337)هـ فأقام بها إلى آخر سنة (369)هـ، وانتفع الناس بعلومه، وسمع أبا العباس محمد بن يعقوب الاصم، وطبقته، ثم دخل أصبهان فسمع مسند أبي داود من عبد الله بن جعفر، وسمع: أبا القاسم سليمان بن أحمد الطبراني وأبا أحمد محمد بن أحمد العسال

القاضي، وسمع أكثر كتب مشايخنا، ودخل العراق بعد الأربعين، وسمع ببغداد أبا بكر بن عبد الله الشافعي وأبا محمد دعلج بن أحمد السجزي: وحدّث وحضر مجلس الأستاذ الإمام أبـى سـهل وأكثـر الروايـة عـن الأصـم وعبد الله بـن فـارس وأبـى بكـر الشـافعى وأبـى القاسـم الطبرانـى ودعلـج وغيرهم، كان كثير السماع والرحلـة، وكـان لـه ورع وديانـة، وكـان مقدمًا فـي علـم القـراءات، ومعـانى القـرآن، وفـى الأدب، وفـى المـذهب، وكـان مبـرزًا فـي علـم النظـر والجدل، ذكيا، مناظرا، كبير الشأن، حتى امتدحه العلماء، فقال حمزة الجرجانى: كان أبو عبد الله الختن مـن الفقهـاء المـذكورين فـي عصـره درس سـنين كثيـرة وتخـرج بـه عـدة مـن الفقهاء[21](رحمه الله).

شيوخه:

تتلمذ الإمام أبو عبد الله الختن (رحمه الله) على طائفة كبيرة من العلماء، حيث سمع عن الجم الغفير، واكتسب من العلم والمعرفة ما جعله إماماً عالماً، وفقيهاً ورعاً، ومن شيوخه:

1- أبـو نعـيم عبـد الملـك بـن محمّـد بـن عـديّ الفقيـه الشـافعيُّ الجرجـانيُّ، المعـروف بالأسْتراباذيّ، رحل إلى العراق والشام وديار مصر وأكثر عن الشيوخ، وانصرف إلى بلاده وكثرت الرحلة إليه، وكتبوا عنه ودخل بلاد ما وراء النهر وسكن جرجان، كان مقدما في الفقه والحديث، سمع علي بن حرب وعمر بن شبة وطبقتهما. قال الحاكم[22] كان من أئمة المسلمين سمعت أبا الوليد الفقيه يقول: ولم يكن في عصرنا من الفقهاء أحفظ للفقهيات وأقاويل الصحابة بخراسان من أبي نعيم الجرجاني، (ت322)، وقيل (ت323)هـ[23].

2- أبو بكر محمد بن عبد الله الشافعي المعروف بالصيرفي، من أهل بغداد، له تصانيف في أصول الفقه، وكان فهما عالما ذكيا، سمع الحديث من أحمد بن منصور الرمادي، ومن بعده، لكنه لم يرو إلا شيئا يسيرا، روى عنه القاضي أبو الحسن علي بن محمد بن إسحاق بن يزيد الحلبي بمصر، وكانت وفاته في شهر ربيع الآخر من سنة (330)هـ[24].

3- أبو العباس الأصم: محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان بن عبد الله الأموي مولاهم النيسابوري الأصم، ولد في سنة (247هـ)، رأى الذهلي ولم يسمع منه، ورحل به

أبوه إلى أصبهان ومكة ومصر والشام والجزيرة وبغداد وغيرها من البلاد، فسمع الكثير بها عن الجم الغفير ثم رجع إلى خراسان وهو ابن ثلاثين سنة، وقد صار محدثا كبيرا، ثم طرأ عليه الصمم فاستحكم حتى كان لا يسمع نهيق الحمار، وكان مؤذنا في مسجده ثلاثين سنة وحدث ستا وسبعين سنة فألحق الأحفاد بالأجداد وكان ثقة صادقاً ضابطاً لما سمعه ويسمعه، كف بصره قبل موته بشهر وكان يحدث من حفظه بأربعة عشر حديثا وسبع حكايات، ومات وقد بقي له سنة من المائة، وصار بأسوأ حالٍ، وتوفي في شهر ربيع الآخر سنة، (346هـ)[25].

4- أبو محمد عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس بن الفرج الاصبهاني، كان ثقةً، عابداً، سمع هارون بن سليمان الخزاز وأبا مسعود أحمد بن الفرات الرازي، قال عنه: أبو عمر القطان، رأيت عبد الله بن جعفر في النوم فقلت له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي وأنزلني منزلة الأنبياء، ولد سنة (248)، وتوفي سنة (346 هـ)[26].

5- أبو أحمد الحافظ محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان بن محمد العسال الأصبهاني، أحد الأئمة الحفاظ وأكابر العلماء، سمع الحديث وحدث به، قال: ابن منده كتبت عن ألف شيخ لم أر أفهم ولا أتقن من أبي أحمد العسال، كان حافظاً كبيراً متقناً، توفي في رمضان سنة (349هـ)، وله نحو من ثمانين سنة أو أكثر [27].

6-أبو محمد السجستاني دعلج بن أحمد بن دعلج بن عبد الرحمن سمع بخراسان وحلوان[28] وبغداد والبصرة والكوفة ومكة وكان من المشهورين بالبر والافضال وله صدقات جارية، كانت له دار عظيمة ببغداد وكان قد جاور بمكة زمانا فجاءه قوم من العرب فقالوا أن أخا لك من أهل خراسان قتل أخانا فنحن نقتلك به فقال: اتقوا الله فان خراسان ليست بمدينة واحدة فاجتمع الناس فخلوا عنه فانتقل الى بغداد فاستوطنها وكان يقول ليس في الدنيا مثل دارى وذاك انه ليس في الدنيا مثل بغداد ولا ببغداد مثل القطيعة ولا في القطيعة مثل درب ابى خلف وليس في الدرب مثل دارى وحدث ببغداد عن عثمان بن سعيد الدارمى والحسن بن سفيان النسوى وابن البراء والباغندى وعبد الله بن احمد وخلق كثير روى عنه ابن حيويه والدارقطنى وابن رزقويه وغيرهم. توفي في جمادى الآخرة من سنة (351هـ)، وهو ابن اربع او خمس وتسعين سنة[29].

7- أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني الحافظ الكبير صاحب المعاجم وكان ثقة صدوقاً، واسع الحفظ، بصيراً بالعلل والرجال والأبواب، كثير التصانيف رحل إلى القدس، ثم إلى حمص وجبلة ومدائن الشام. وحج ودخل اليمن، ورد إلى مصر، ثم رحل إلى العراق وأصفهان وفارس. وروى عن أبي زرعة الدمشقي وغيره من تلك الطبقة، ومات سنة (ت360 هـ) بأصبهان(30).

8- أبو بكر الإسماعيلي: أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الجرجاني , الحافظ الكبير الرحال الجوال, سمع الكثير وحدث وخرج وصنف, فأفاد وأجاد وأحسن ,صنف كتابا على صحيح البخاري فيه فوائد كثيرة وعلوم غزيرة, قال: الدارقطني كنت عزمت غير مرة على الرحلة إليه فلم أرزق, وقال إبراهيم بن موسى جد حمزة السهمي: كان أبو بكر الاسماعيلي براً بوالديه فلَحِقَته بركة دعائهما, توفي أبو بكر الاسماعيلي بجرجان يوم السبت غرة رجب سنة (371)هـ ودفن يوم الاحد، وصلى عليه ابنه أبو نصر، وهو ابن أربع وتسعين سنة وأشهر,(31) (رحمه الله). ولم تذكر المصادر التي اطلعت عليها وكانت تتحدث عن مشايخ إمامنا، ماذا أخذ عن كل شيخ وإنما ذكرت فقط أنه تتلمذ على هؤلاء العلماء العظام.

تلاميذه:

من المعلوم أن لمثل هذا الشيخ الجليل تلاميذ وطلبة علم كثيرين، تتلمذوا على يده ونهلوا من علمه، ولكن لم تذكر كتب التاريخ والتراجم عن هؤلاء؛ إلا عن واحد منهم وهو:

أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي القرشي الجرجاني: مؤرخ من الحفاظ، من أهل جرجان. تولى بها الخطابة والوعظ, رحل إلى أصبهان والري ونيسابور وغيرها من بلاد خراسان والاهواز، ودخل العراق والشام ومصر والحجاز, روى عنه البيهقي وغيره، وصنَّف التَّصانيف وتكلَّم في الجرح والتَّعديل, وهو صاحب كتاب «تاريخ جرجان(32)» أو «معرفة علماء أهل جرجان»، توفي بنيسابور سنة (427هـ)(33).

المطلب الثالث- آثاره:

كان الإمام أبو عبد الله الختن (رحمه الله) كغيره من العلماء، فهو من الفقهاء المذكورين في عصره، له مصنفات ووجوه في مذهب الإمام الشافعي (رحمه الله)، وكانت له معرفة حسنة في علم القراءات، ومعاني القرآن، وفى الأدب، وكان مبرزًا في التفسير وعلم

النظر والجدل، وكان له إملاء من سنة (379هـ) إلى أن توفي (رحمه الله)، يقول: أبو القاسم الجرجاني، حدثنا الشيخ أبو عبد الله محمد بن الحسين الفقيه الفارسي إملاء حدثنا أبو نعيم عبد الملك بن محمد حدثنا علي بن سهل حدثنا بن المغيرة حدثنا إسحاق بن عيسى حدثنا مالك عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب**»[34]. وحدثنا الشيخ أبو عبد الله إملاء حدثنا أبو عبد الرحمن عبد الله بن السري حدثنا عمار حدثنا مسدد حدثنا عبد الوارث بن سعيد بن محمد بن إسحاق عن عطاء عن جابر أن أهل الصليب أتوا النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله إنا نجمع العظام فيها ذكى وغير ذكى فنذيبها ونخرج أوداكها فنبيعها للسفن أو الأدم فقال رسول الله ﷺ: «**قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها**»[35]، وفي رواية «**فباعوها وأكلوا أثمانها**»[36] كما شرح كتاب التلخيص لأبي العباس[37] وابن القاص[38].

ومن آثاره أيضاً انه جرت مناظرة بينه وبين الأستاذ أبي سهل فأغلظ له الأستاذ القول فخرج أبو عبد الله مستوحشا فكتب إليه الأستاذ أبو سهل:

أعيذ الفقيه الحر من سطوة السخط ... مصونا عن الأنظار يجلبها الغلط
تضايق حتى لا يسوغ لفظة ... ويعتب من لفظ يفور على اللغط
أحاكمه فيه إليه محكم ... وأسأله عفوا لنادرة السقط
ومهما غدا وجه الصواب حفاظه ... فإن سداد الرأى يلزمه النمط
ونشرى لمطوى خلاف إمامنا ... وطيى لمنشور وفاء بما شرط
شددت على باغى الفساد ولم أدع ... عليه من الحب اليسير لمن لقط

قال الحاكم: فأنشدني أبو عبد الله جوابه عنها:

جفاء جرى جهرا لدى الناس وانبسط ... وعذر أتى سرا فأكد ما فرط
متى طالب الشيخ الفقيه بحقه ... وضيع حقا لى عليه فقد قسط
سبيلى إذا ضايقته في العلوم ... أن يضايقنى فيها ولا يركب الشطط
وعدت أناديه التى خصنى بها ... فلا حاسب أحصى ولا كاتب ضبط

فمـن أجلهـا فـي داره إذ حضـرتها سـطا ... واعتــدى فـــي القـــول والفعــل واحـــتلط

فـــأى مـــلام يلحـــق الحـــر بعـــدها ... إذا هـــو مـــن جيرانـــه أبـــدا قـــنط

هجرت اقتراض الشعر لما انقضى الصبا ... ولمــا رأيــت الشــيب فــي عارضــى وخــط

ولــــولاه لا نثالـــت قـــواف محلهـــا ... صـــدور ذوى الآداب لا فـــارغ الســـفط

وهكذا كان (رحمه الله) فقيهاً، اديباً، مفسراً، مناظراً[39].

وفاته :

توفي الإمام أبو عبد الله الختن (رحمه الله) بمدينة جرجان في يوم عرفه، ودفن يوم النحر سنة (386هـ)، وقيل توفي يوم عيد الأضحى، وهو ابن خمس وسبعين سنة[40]، رحمه الله تعالى.

المبحث الثاني
آراء الإمام أبو عبد الله الختن الفقهية

المطلب الأول- نية الخروج من الصلاة:

السلام فرض على كل مصلٍ، إمام، وفذّ، ومأموم، لا يخرج من الصلاة إلا به[41]، ولكن هل يفتقر إلى نية الخروج من الصلاة أم لا؟ اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول:

لا تشترط النية للخروج من الصلاة عند التسليمة الاولى بل تسن، وهو رأي الإمام أبي عبد الله الختن، قال: «إن لم ينوي الخروج من الصلاة يجزئه، لأن نية الصلاة قد أتت على جميع الأفعال والسلام من جملتها»، ومذهب الإمام أحمد في إحدى روايتيه وعليه أكثر أصحابه، وبعض الحنفية وأحد قولي المالكية المروي عن الإمام الفاكهاني[42] وابن عرفة والأجهوري[43] وهو المشهور عندهم، وأحد قولي الشافعية المروي عن أبي حفص بن الوكيل والماوردي وإمام الحرمين والرافعي، والإمامية، رحمهم الله[44].

واستدلوا بما يلي:

1. حديث النبي ﷺ: «**إذا قضى الإمام الصلاة وقعد فأحدث قبل أن يتكلم فقد تمت صلاته ومن كان خلفه ممن أتم الصلاة**»[45].

وجه الدلالة:

دل الحديث على أن الصلاة تتم بدون التسليم، وعلى هذا فلا تحتاج الى نية للخروج منها[46].

2. أن النية تجب في الدخول في الصلاة لا الخروج منها، إذ النية منسحبة على جميع الصلاة، والسلام هو بعض الصلاة فشملته نيتها[47].
3. أن نية الصلاة قد شملت جميع الصلاة، والسلام من جملتها، وأنه لو وجبت النية في السلام لوجب تعيينها كتكبيرة الإحرام، وأنها عبادة فلم تجب النية للخروج[48].
4. أن نية الخروج من الصلاة لا تجب قياساً على سائر العبادات، كالصيام والحج[49][50].
5. إن السلام ليس كتكبيرة الإحرام، لأن التكبير فعل تليق النية به بالاقدام والسلام ترك فلا تجب فيه النية[51].

القول الثاني:

تشترط النية للخروج من الصلاة عند السلام، وأنها واجبة وتبطل الصلاة بدونها، وهو ظاهر مذهب الإمام أبي حنيفة، والإمام مالك، والإمام الشافعي، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وقال به الإمام سند[52]، والإمام أبو العباس بن سريج، وأبو العباس بن القاص، والشيخ أبو حامد الشافعي، والإمام ابن حامد الحنبلي، وأبو حفص بن مسلم وابن الجوزي، والظاهرية، رحمهم الله تعالى[53].

واستدلوا من المعقول:

1. أن من عجز عن تسليمة التحليل جملة، خرج من الصلاة بنيته، وحينئذ تكون نية الخروج واجبة[54].
2. أن النية الأولى في تكبيرة الإحرام نية مدخلة، ولا يناسب السلام الذي به الخروج إلا نية مخرجة[55] .
3. أن الصلاة خالفت سائر العبادات، إذ أن الخروج منها لا يصح إلا بنطق كالدخول فيها، إذن فالخروج منها لا يصح إلا بنية تقترن بالنطق كالدخول[56].

4. أن السلام ذكر واجب في أحد طرفي الصلاة فتجب فيه النية كتكبيرة الإحرام، وأن السلام لفظ آدمي يناقض الصلاة في وضعه، فلابد فيه من نية تميزه[57].

الترجيح:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم، تبين لي أن القول الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول؛ أن النية لا تجب عند التسليم للخروج من الصلاة، وإن عدم إشتراط نية الخروج من الصلاة عائد للفرق بين تكبيرة الإحرام التي لابد معها من الصلاة المعينة، وبين سلام التحليل مع أنه فرض أيضاً، والفرق من وجهين:

أحدهما: أن التكبير في الصلاة متعدد يقع فيه الإشتراك، فاحتاجت تكبيرة الإحرام لمصاحبتها النية ورفع اليدين معها ليحصل التمييز.

وثانيهما: ضعف أمر التسليم وعظم تكبيرة الإحرام، علماً أن بعض الحنفية يكتفون بكل فعل منافٍ عند الخروج من الصلاة[58].

وما ذهب إليه بعض الفقهاء من قياس الطرف الأخير على الطرف الأول غير صحيح فإن النية اعتبرت في الطرف الأول لينسحب حكمها على بقية الأجزاء بخلاف الأخير ولذلك فرق الطرفان في سائر العبادات،[59] والله اعلم.

المطلب الثاني- سجود السهو:

اتفق الفقهاء رحمهم الله تعالى؛ على أن سجود السهو في الصلاة مشروع، وأنه إذا سها المصلي في صلاته جبر ذلك سجود السهو[60]، إلا إنهم اختلفوا فيمن سجد للسهو ثم سها قبل السلام؛ كأن لو تكلم بعد سجود السهو أو سلم ناسياً بين سجدتي السهو، هل يسجد للسهو مرة أخرى أم لا؟ على قولين:

القول الأول:

إذا سجد المصلي للسهو ثم سها قبل السلام، فإنه لا يعيد سجود السهو، وهو رأي الإمام أبي عبد الله الختن قال: «لو سجد للسهو ثم سها قبل السلام بكلام أو غيره لا يعيده»، والإمام النخعي ومالك والثوري والليث، ومذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد، وبعض الحنفية

المروي عن الإمام الكسائي ومحمد وأبي يوسف، وإحدى الروايتين عن المالكية المروي عن الإمام عبد الوهاب، وقال به القاضي أبو الطيب الطبري والإمام الغزالي والنووي[61] رحمهم الله تعالى. واستدلوا بما يلي:

1. ما روي عن أبي هريرة ﷺ قال: صلى بنا النبي ﷺ الظهر أو العصر، فسلّم، فقال له ذو اليدين: الصلاة يا رسول الله أنقصت؟ فقال النبي ﷺ لأصحابه: «**أحق ما يقول؟**» قالوا: نعم، فصلى ركعتين أخريين، ثم سجد سجدتين، قال سعد: ورأيت عروة بن الزبير صلى من المغرب ركعتين فسلم وتكلم، ثم صلى ما بقي، وسجد سجدتين، وقال هكذا فعل النبي ﷺ[62].

وجه الدلالة:

دل الحديث الشريف على أنه لو اجتمع في الصلاة سهوان أو أكثر من نوع أو انواع، كفاه للجميع سجدتان، ولا يجوز أكثر من سجدتين[63].

2. أن سجود السهو الثاني مظنة التسلسل، وأن السجود الأول يجبر ما قبله وما وقع فيه وما بعده، كما تجزئ الشاة عن أربعين وهي احدها[64].
3. أن سجود السهو لو لم يجبر كل سهو لم يؤخر، وكذا من باب أن المصغر لا يصغر[65].
4. أن تكرار سجود السهو غير مشروع، وأنه لا حاجة فيه، لأن السجدة الواحدة كافية[66]، لقوله ﷺ، من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**سجدتا السهو تجزيان من كل زيادة ونقصان**»[67].

القول الثاني:

إذا سجد المصلي للسهو ثم سها قبل السلام، فإنه يعيد السجود، به قال الإمام الأوزاعي، وبعض المالكية؛ المروي عن ابن حبيب، وبعض الشافعية؛ المروي عن أبي العباس بن القاص وأبي إسحاق الشيرازي، وهو قول ابن تميم الحنبلي، والإمامية، رحمهم الله[68].

واستدلوا بما يلي:

1. ما روي عن ثوبان ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «**لكل سهوٍ سجدتان بعد ما يسلم**»[69].

وجه الدلالة:

دل الحديث الشريف، على أنه إذا تعدد المقتضى لسجود السهو؛ تعدد لكل سهو سجدتان[70].

2. أن سجود السهو لا يجبر ما بعده[71].
3. أن سجود السهو الأول لا ينوب عن جميع السهو، وأن سجدتي السهو تنوب عن جميع السهو في الغالب، إلا أن وقوع السهو بعد السجود وقبل السلام نادر؛ فجاز السجود له[72].

الترجيح:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم، تبين لي؛ أن القول الراجح، هو ما ذهب إليه الإمام أبو عبد الله الختن ومن وافقه، وذلك لأن تكرار السهو في الصلاة يتداخل ويكتفي للجميع سجدتان، لأن النبي ﷺ؛ سلَّم، وتكلم، ومشى، وهذه كلها مقتضية للسجود، وقد اقتصر ﷺ على سجدتين، وأنه لو لم يتداخل لسجد النبي ﷺ عقب السهو، فلما أخره إلى آخر صلاته؛ دل على أنه إنما أخر ليجمع كل سهو في الصلاة، وأن حديث ثوبان ﷺ؛ الذي استدل به اصحاب القول الثاني، «لكل سهو سجدتان» فيه نظر، إذ إنه ضعيف ومنقطع، وبفرض صحته ووصله، فهو مؤول ومعارض بحديث ذي اليدين الذي هو أصح منه[73]، والله اعلم .

المطلب الثالث- الطلاق المعلق:

إذا قال الرجل لإمرأته؛ إذا وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثا، ثم قال لها: أنت طالق، فهل يقع عليها طلاق أم لا؟ اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

أنها طالق ثلاثاً، واحدة بقوله: أنت طالق، والطلقتان من الثلاث المعلق، من قوله: إذا وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثا، وهو رأي الإمام أبي عبد الله الختن قال: «يقع بقوله أنت طالق طلقة وطلقتان من الثلاث»، ومذهب الحنفية والمالكية والإمام الشافعي وإحدى الروايتين عن الحنابلة، وقال به الإمام أبي بكر الإسماعيلي، والإمام الماوردي والإمام

الغزالي، من الشافعية، والإمام أبي بكر المروزي، والقاضي أبي يعلى من الحنابلة،[74] عليهم الرحمة .

واستدلوا بما يلي:

1. قوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾[75].
2. قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[76].

وجه الدلالة من الآيتين:

دلت الآيات على أن عمومات النصوص، تقتضي عموم وقوع الطلاق[77].

3. أن الله شرع الطلاق لمصلحة تتعلق به، فلا يجوز إبطالها وفي القول بعدمها ابطال[78].
4. أن الطلاق صدر من مكلف مختار في محل لنكاح صحيح فيجب أن يقع، كما لو لم يعقد هذه الصفة[79].
5. أن وصف المعلق بصفة يستحيل وصفه بها، فإنه يستحيل وقوعها بالشرط قبله فالغيت صفتها بالقبلية، وصار كأنه قال: إذا وقع عليك طلاقي فأنت طالق ثلاثا[80].

القول الثاني:

أن الذي يقع على المطلقة الطلاق المنجز فقط بقوله؛ أنت طالق، ولا يقع عليها من الثلاث قبلها شيء، أي أن الطلاق المنجز يقع، والطلاق المعلق باطل لا يقع، وهو مذهب الإمام ابن القاص وابن الصباغ والرافعي والنووي من الشافعية، والإمام ابن عقيل من الحنابلة[81] رحمهم الله تعالى.

واستدلوا من المعقول:

1. أن المطلِق زوجّ مكلف، وقد أوقع الطلاق مختاراً فوجب أن يقع، ولا يقع الثلاث قبله، لأن وقوعها يوجب ارتفاع الطلاق المباشر، ولا يصح رفع طلاق واقع[82].
2. أن الطلاق المنجز وقع في محل صالح له، ويلغو ما قبله؛ اي تعلقه باطل، لأن الطلاق في زمن ماضٍ، أشبه بقوله: أنت طالق أمس، ولأنه لو وقع المعلق لمنع وقوع المنجز، فإذا لم يقع المنجز؛ بطل شرط المعلق فاستحال وقوع المعلق ولا استحالة في وقوع المنجز، وهذا قياس على نص الإمام أحمد رحمه الله؛ في أن الطلاق لا يقع في زمن ماض[83].

القول الثالث:

أن الطلاق لا يقع أبداً، بقوله: إذا وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثاً، وتسمى «المسألة السريجية»[84]، وهو قول: الإمام أبي العباس بن سريج، وأبي بكر الحداد المصري، والقفال[85]، والصيدلاني[86]، والشيخ أبي حامد الإسفراييني، والمحاملي[87]، وأبي إسحاق الشيرازي، والعمراني[88]، والإمامية[89] رحمهم الله .

واستدلوا من المعقول:

1. أن إيقاع الطلاق يؤدي إلى إسقاطه، يقول الإمام الشيرازي: لأنا إذا أوقعنا عليها طلقة لزمنا أن نوقع عليها قبلها ثلاثا بحكم الشرط، وإذا وقع قبلها الثلاث لم تقع طلقة، وما أدى ثبوته إلى نفيه سقط، قياسا على ما قال الإمام الشافعي (رحمه الله): فيمن زوج عبده بحرة بألف في الذمة وضمنها السيد عنه، ثم باع السيد منها زوجها بالألف قبل الدخول؛ أن البيع لا يصح، لأن صحته تؤدي إلى إبطاله، فإنه إذا صح البيع انفسخ النكاح بملك الزوج، وإذا انفسخ النكاح سقط المهر، لأن الفسخ من جهتها، وإذا سقط المهر سقط الثمن، لأن الثمن هو المهر، وإذا سقط الثمن بطل البيع، فأبطل البيع حين أدى تصحيحه إلى إبطاله، فكذلك هاهنا في الطلاق[90].
2. أن إيقاع الطلاق يفضي إلى الدور[91](*)؛ لأنها إذا وقعت الطلقة يقع قبلها ثلاث فيمتنع وقوعها، وما أدى إلى الدور وجب قطعه من أصله[92].

الترجيح:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم تبين لي أن القول الأول هو الراجح، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى شرع الطلاق لمصلحة تتعلق به، وما ذكره أصحاب القول الثاني والثالث؛ يمنع الطلاق، ويبطل شرعيته، فتفوت مصلحته، فلا يجوز ذلك بمجرد الرأي والتحكم، وما ذكروه غير مسلم[93]، في أن الطلاق لا يقع في زمن ماضٍ، إذ أن الإيقاع في الماضي إيقاع في الحاضر، وما ذكره أصحاب القول الثاني، تغيير لحكم اللغة؛ لأن الأجزية تنزل بعد الشرط أو معه لا قبله ولحكم العقل أيضاً؛ لأن مدخول أداة الشرط سبب والجزاء مسبب عنه ولا يعقل تقدم المسبب على السبب، فكان قوله قبله لغواً البتة، فيبقى الطلاق جزاءً للشرط غير مقيد بالقبلية ولحكم الشرع؛ لأن النصوص ناطقة بشرعية الطلاق، وهذا يؤدي إلى وقوع ثلاث الواحدة المنجزة وثنتان من المعلقة، وسئل الإمام ابن تيمية (رحمه الله) عن المسألة

السريجية التي قال بها أصحاب القول الثالث فقال: لم يفت بها أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، لا من الصحابة، ولا التابعين ﷺ، ولا أئمة المذاهب المتبوعين، كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد (رحمهم الله)، وأنكر ذلك جمهور الأمة كأصحاب أبي حنيفة، ومالك، وأحمد، وكثير من أصحاب الإمام الشافعي، وكان الإمام الغزالي يقول بها ثم رجع عنها[94]، كما أن القول بانسداد باب الطلاق يشبه مذاهب النصارى؛ إذ أنه لا يمكن للزوج ايقاع الطلاق على زوجته مدة عمره، وكل ذلك يدل على ترجيح القول الأول والله أعلم.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسلم على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه أجمعين.

بعد فضل الله ومنّه تم هذا البحث، المتضمن حياة الإمام أبا عبد الله الختن وآرؤه الفقهية، فكان لزاماً عليّ أن أوجز النتائج التي توصلت إليها وكما يأتي:

1. أن الإمام أبا عبد الله الختن من علماء الشافعية وفقهائها، فكان من الفقهاء المذكورين في عصره، دَرَسَ سنين وتخرج به عدة من الفقهاء.
2. اتسم الإمام كغيره من العلماء في الرحيل والتنقل بين البلدان الإسلامية، للتزود بالعلم والمعرفة.
3. كان الإمام عالماً في جلّ العلوم، فلم يكن فقيهاً فقط، وإنما كان له إملاءً في الحديث، كما كان مفسراً واديباً ومناظرا.
4. امتهن الإمام مهنة الختان مع جلالة علمه، فقد ختن الإمام أبا بكر الإسماعيلي وقيل ختن زوج ابنته.
5. لم تكن للإمام أبي عبد الله الختن آراء كثيرة، فلم اعثر إلا على ثلاث مسائل له في كتب الشافعية (رحمهم الله).
6. أن الإمام أبا عبد الله الختن كان يخالف إمام مذهبه في بعض الأحيان، ففي نية الخروج من الصلاة مثلا، كان الإمام الشافعي رحمه الله يشترط النية للخروج من الصلاة، بينما الإمام لا يشترط ذلك، لأن اطلاق السلام هو النية.

وبهذا أرجو أن أكون قد وفقت في إظهار شخصية من شخصيات الإسلام والتي لم أجد أحداً قد بحث فيها، راجياً من الله القبول، ووفاءً مني لعلمائنا الأجلاء، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

(1) ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام 125/27، الذهبي، سير أعلام النبلاء 563/16، السبكي، طبقات الشافعية 136/3.

(2) ينظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء ص214، السمعاني، الأنساب 323/2، ابن الصلاح، طبقات الشافعية 119/1، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 533/2، ابن خلكان، وفيات الأعيان 203/4، الذهبي، العبر 35/3، الذهبي، تاريخ الإسلام 125/27، الذهبي، سير أعلام النبلاء 563/16، السبكي، طبقات الشافعية 136/3، الاتابكي، النجوم الزاهرة 175/4، ابن أبيك، الوافي بالوفيات 251/2.

(3) ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 451/1.

(4) فارس: وهي ولاية واسعة، واقليم فسيح أول حدودها من جهة العراق ارجان، ومن جهة كرمان السيرجان، ومن جهة ساحل بحر الهند سيراف، ومن جهة السند مكران، وتسمى اليوم جمهورية إيران الإسلامية. ينظر: الحموي، معجم البلدان 4/ 226.

(5) أستراباذ: بلدة كبيرة مشهورة أخرجت خلقاً من أهل العلم في كل فن وهي من أعمال طبرستان بين سارية وجُرجان. ينظر: الحموي، معجم البلدان 174/1– 175.

(6) جرجان، مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وخراسان فبعض يعدها من هذه وبعض يعدها من هذه وقيل: إن أول من أحدث بناءها يزيد بن المهلب بن أبي صفرة وقد خرج منها خلق من الأدباءِ والعلماء والفقهاء والمحدثين ولها تاريخ ألفه حمزة بن يزيد السهمي. قال لإصطخري: أما جرجان فإنها أكبر مدينة بنواحيها. ينظر: الحموي، معجم البلدان 119/2.

(7) ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 451/1، الشيرازي، طبقات الفقهاء ص214، السمعاني، الأنساب 323/2، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 533/2، ابن خلكان، وفيات الأعيان 203/2، الذهبي، العبر 35/3، الذهبي، سير أعلام النبلاء 563/16، السبكي، طبقات

الشافعية 136/3, ابن أبيك، الوافي بالوفيات 251/2، الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب 120/3.

(8) ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان 203/4، الذهبي، تاريخ الإسلام 126/27، الذهبي، سير اعلام النبلاء 563/16، ابن أبيك، الوافي بالوفيات 251/2، الحنبلي، شذرات الذهب 120/3.

(9) ينظر: المصادر نفسها.

(10) الختني: مأخوذة من الختن؛ وهو موضع القطع من الذكر. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة 24/2.

(11) أبو بكر الإسماعيلي: الإمام الحبر الجامع أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الجرجاني الحافظ الفقيه الشافعي ذو التصانيف الكبار في الحديث وفي الفقه، الرحال الجوال سمع الكثير وحدث وخرج وصنف فأفاد وأجاد وأحسن الانتقاد، والاعتقاد صنف كتابا على صحيح البخاري فيه فوائد كثيرة وعلوم غزيرة، قال الدارقطني: كنت عزمت غير مرة على الرحلة إليه فلم أرزق وكانت وفاته يوم السبت عاشر رجب سنة (371)هـ، وهو ابن أربع وسبعين سنة رحمه الله. ينظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء ص211، الذهبي، العبر 364/2، ابن أبيك، الوافي بالوفيات 135/6، الحنبلي، شذرات الذهب 72/3 و74.

(12) ينظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء ص214، السمعاني، الأنساب 323/2، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 533/2، ابن خلكان، وفيات الأعيان 203/4، الذهبي، العبر 35/3، الذهبي، تاريخ الإسلام 126/27، السبكي، طبقات الشافعية 136/3.

(13) ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 451/1، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 533/2، ابن خلكان، وفيات الأعيان 203/4، الذهبي، تاريخ الإسلام 125/27.

(14) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 16/ 563, الاتابكي، النجوم الزاهرة 175/4.

(15) ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 333/1، السمعاني، الأنساب 152/1 و323/2.

(16) ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 276/1، السمعاني، الأنساب 323/2، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 533/2، الذهبي، تاريخ الإسلام 126/27، السبكي، طبقات الشافعية 138/3.

[17] ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 333/1، السمعاني، الأنساب 323/2، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 533/2، السبكي، طبقات الشافعية 138/3، الباخرزي، ديمة القصر وعصرة أهل العصر 91/1.

[18] ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 261/1، السمعاني، الأنساب 323/2، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 533/2، الذهبي، تاريخ الإسلام 126/27، السبكي، طبقات الشافعية 138/3.

[19] أخرجه: الديلمي، الفردوس بمأثور الخطاب 196/1، المقدسي، اطراف الغرائب والأفراد 116/2, الأصبهاني, معجم السفر 387/1.

[20] ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 261/1، السمعاني، الأنساب 323/2، الصيرفيني، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور 393/1، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 533/2، الذهبي، تاريخ الإسلام 126/27، السبكي، طبقات الشافعية 138/3.

[21] ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 451/1، السمعاني، الأنساب 323/2،324، النووي، تهذيب الاسماء واللغات 533/2، 534، ابن خلكان، وفيات الأعيان 203/4، الذهبي، العبر 35/3، الذهبي، سير أعلام النبلاء 16 / 563، 564، السبكي، طبقات الشافعية 136/3 وما بعدها، ابن أبيك، الوافي بالوفيات 251/2.

[22] الحاكم: هو الإمام محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم، من أهل نيسابور، صاحب التصانيف؛ المستدرك على الصحيحين، وتاريخ نيسابور، (ت405هـ). ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية 355/11.

[23] ينظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء ص 115، الذهبي، العبر 204/2، السبكي، طبقات الشافعية 112/1, ابن أبيك، الوافي بالوفيات 138/19، الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب 299/2.

[24] ينظر: السمعاني، الأنسات 574/3.

[25] ينظر: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء 292/1، الذهبي، العبر 279/2، السبكي، طبقات الشافعية 133/1، ابن كثير، البداية والنهاية 232/11, الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب 373/2.

[26] ينظر: السمعاني، الأنساب 175/1 وما بعدها، الشيباني، اللباب في تهذيب الأنساب 69/1، الذهبي، العبر 278/2، ابن أبيك، الوافي بالوفيات 58/17.

[27] ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية 237/11, الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب 380/2.

[28] حلوان: وهي مدينة في العراق تقع آخر حدود السواد مما يلي الجبال من بغداد- بالقرب من مدينة خانقين-، وقيل أنها سميت بحلوان بن عمران بن الحاف بن قُضاعة كان بعض الملوك أقطعه إياها فسميت به. ينظر: الحموي، معجم البلدان 290/1.

[29] ينظر: ابن الجوزي، المنتظم 10/7، ابن خلكان، وفيات الأعيان 271/2، الذهبي، العبر 297/2، ابن كثير، البداية والنهاية 241/11, 242، الاتابكي، النجوم الزاهرة 333/3.

[30] ينظر: الشيباني، اللباب في تهذيب الأنساب 273/2، الذهبي، سير أعلام النبلاء 119/16، اليافعي, مرآة الجنان 372/2، ابن كثير، البداية والنهاية 270/11.

[31] ينظر: السمعاني، الأنساب 152/1 وما بعدها, ابن الجوزي، المنتظم 108/7، الذهبي، العبر 364/2، ابن كثير، البداية والنهاية 297/11، الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب 72/3.

[32] تاريخ جرجان: وهو كتاب مؤلف للإمام أبي القاسم حمزة بن يوسف السهمي، ينظر: العسقلاني، المعجم المفهرس 180/1.

[33] ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 564/16، الاتابكي، النجوم الزاهرة 283/4، ابن أبيك، الوافي بالوفيات 107/13.

[34] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، رقم الحديث (6114) ص1122.

[35] صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة، رقم الحديث (2223) ص396.

[36] ينظر: الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، رقم الحديث (1929) 447/6.

[37] التلخيص في الفروع لأبي العباس: أحمد بن محمد بن يعقوب بن القاص الطبري الشافعي له شروح منها: شرح: الإمام أبي بكر: محمد بن علي القفال الشاشي المتوفى:

سنة 365، وشرح أبي عبد الله: محمد بن الحسن الأسترابادي المعروف: بابن ختن، وشرح: أبي علي: حسين بن شعيب المعروف: بابن السنجي المتوفى: سنة 430. ينظر: القسطنطيني، كشف الظنون 479/1.

(38) ابن القاص: الإمام الفقيه شيخ الشافعية، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري، ثم البغدادي الشافعي، ابن القاص تلميذ أبي العباس بن سريج، توفي سنة (335)هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 360/15، السبكي، طبقات الشافعية 59/3.

(39) ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 451/1، الشيرازي، طبقات الفقهاء ص214، السمعاني، الأنساب 323/2، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 533/2، ابن خلكان، وفيات الأعيان 203/4, الذهبي، العبر 35/3، الذهبي، سير أعلام النبلاء 563/16، 564، السبكي، طبقات الشافعية 136/3 وما بعدها, ابن أبيك، الوافي بالوفيات 251/2، الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب 120/3.

(40) ينظر: الجرجاني، تاريخ جرجان 451/1، الشيرازي، طبقات الفقهاء ص214، السمعاني، الأنساب 324/2، النووي، تهذيب الأسماء واللغات 534/2، ابن خلكان، وفيات الأعيان 203/4، الذهبي، العبر 35/3، الذهبي، سير أعلام النبلاء 564/16، السبكي، طبقات الشافعية 138/3, ابن أبيك، الوافي بالوفيات 251/2، الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب 120/3.

(41) ينظر: ابن عرفة، حاشية الدسوقي 240/1 وما بعدها، الشيرازي، المهذب 80/1، الشربيني، مغني المحتاج 177/1، ابن قدامة، المغني 323/1.

(42) الفاكهاني: تاج الدين أبو حفص عمر بن علي بن سالم بن عبد الله اللخمي الإسكندراني المعروف بابن الفاكهاني، (ت731هـ). ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية 168/14.

(43) الأجهوري: زين الدين عبد الرحمن الأجهوري المالكي (ت961هـ). ينظر: الحنبلي، شذرات الذهب 329/8.

(44) ينظر: السرخسي، المبسوط 228/1، الخرشي، شرح مختصر خليل 274/1، ابن غنيم، الفواكه الدواني 190/1، الصعيدي، حاشية العدوي 1/ 352، الشيرازي، المهذب 80/1، الماوردي، الحاوي الكبير 146/2، القفال، حلية العلماء 110/2، النووي، المجموع 439/3، الشربيني، مغني المحتاج 177/1 ابن الجوزي، كشف المشكل 458/1، ابن

قدامة، المغني 1/ 326، المرداوي، الإنصاف 85/2 وما بعدها، الحلي، شرائع الإسلام 62/1، العاملي، مدارك الأحكام 439/3.

(45) سنن أبي داود ص145، رقم الحديث (617)، باب الإمام يحدث بعد ما يرفع رأسه من آخر ركعة، وهو ضعيف، قال ابن رجب، موقوف، وإسناده ليس بالقوي. ينظر: ابن رجب، فتح الباري 218/5.

(46) ينظر: السرخسي، المبسوط 228/1، العيني، عمدة القارئ 121/6.

(47) ينظر: الخرشي، شرح مختصر خليل 274/1، الماوردي، الحاوي الكبير 147/2، النووي، المجموع 439/3 وما بعدها، المرداوي، الإنصاف 85/2 وما بعدها.

(48) ينظر: ابن قدامة، المغني 1/ 326.

(49) ينظر: الشربيني، الإقناع 138/1 و139، الحسيني، السراج الوهاج ص50.

(50) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير 147/2.

(51) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج 177/1، الحسيني، كفاية الأخيار 69/1.

(52) الإمام سند: محمد بن موسى بن محمد بن سند بن تميم اللخمي المصري المالكي، (ت792هـ). ينظر: السيوطي، ذيل طبقات الحفاظ 368/1 و369.

(53) ينظر: السرخسي، المبسوط 228/1، الخرشي، شرح مختصر خليل 274/1، ابن عرفة، حاشية الدسوقي 240/1 وما بعدها، الصعيدي، حاشية العدوي 352/1، القفال، حلية العلماء 110/2، الماوردي، الحاوي الكبير 146/2 وما بعدها، النووي، المجموع 439/3، ابن الجوزي، كشف المشكل 458/1، ابن قدامة، المغني 1/ 326، المرداوي، الإنصاف 85/2 وما بعدها، ابن حزم، المحلى 4/ 130.

(54) ينظر: الصعيدي، حاشية العدوي 352/1.

(55) ينظر: ابن عرفة، حاشية الدسوقي 240/1 وما بعدها.

(56) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير 147/2.

(57) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج 177/1، الحسيني، كفاية الأخيار 69/1، ابن قدامة، المغني 1/ 326.

(58) ينظر: السرخسي، المبسوط 228/1، ابن غنيم، الفواكه الدواني 190/1.

(59) ينظر: ابن قدامة، المغني 326/1.

(60) ينظر: السرخسي، المبسوط 218/1، العبدري، التاج والإكليل 14/2، النووي، المجموع 118/4، ابن قدامة، المغني 373/1.

(61) ينظر: السرخسي، المبسوط 411/1 وما بعدها، الكاساني، بدائع الصنائع 173/1، ابن نجيم، البحر الرائق 2/ 100، عبد الوهاب، الإشراف 1/ 276، الحطاب، مواهب الجليل 15/2، القفال، حلية العلماء 147/2، الماوردي، الحاوي الكبير 2/ 224 وما بعدها، الغزالي، الخلاصة ص117، النووي، المجموع 139/4، ابن قدامة، المغني 390/1، المرداوي، الإنصاف 123/2، البهوتي، كشاف القناع 407/1.

(62) صحيح البخاري ص228، رقم الحديث (1227)، كتاب السهو، باب إذا سلم في ركعتين، أو في ثلاث، فسجد سجدتين مثل سجود الصلاة أو أطول.

(63) ينظر: النووي، المجموع 138/4 .

(64) ينظر: الشربيني الإقناع 160/1، ابن مفلح، النكت والفوائد 1/ 82.

(65) ينظر: النووي، المجموع 138/4، الشربيني الإقناع 160/1.

(66) ينظر: السمرقندي، تحفة الفقهاء 214/1.

(67) البيهقي، السنن الكبرى 346/2، رقم الحديث (3676) باب من كثر عليه السهو، ضعفه ابن حاتم وأبو زرعة. ينظر: ابو زكريا، خلاصة الأحكام 645/2 وما بعدها.

(68) ينظر: عبد الوهاب، الإشراف 1/ 276، الحطاب، مواهب الجليل 15/2، القفال، حلية العلماء 147/2، الماوردي، الحاوي الكبير 225/2، النووي، المجموع 139/4، المرداوي، الإنصاف 123/2، العاملي، القواعد والفوائد 224/2.

(69) سنن أبي داود ص226، رقم الحديث (1038) باب من نسي أن يتشهد وهو جالس، ضعفه البيهقي في اسناده. ينظر: أبو زكريا، خلاصة الأحكام 642/2.

(70) ينظر: شمس الحق، عون المعبود 251/3.

(71) ينظر: النووي، المجموع 138/4.

(72) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير 216/2.

(73) ينظر: الزيلعي، نصب الراية 169/2، العراقي، طرح التثريب في شرح التقريب 18/3، القاري، مرقاة المفاتيح 91/3.

(74) ينظر: الشيرازي، المهذب 99/2، النووي، المجموع 238/17، ابن عابدين، رد المحتار 229/3، ابن نجيم، البحر الرائق 293/3، عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل 340/8، الشافعي، الأم 185/5، الشيرازي، التنبيه ص179، الماوردي، الحاوي الكبير 250/10، الغزالي، الخلاصة ص491، ابن قدامة، المغني 331/7 وما بعدها، ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل 203/3، ابن تيمية، المحرر في الفقه ص439، ابن مفلح، المبدع 346/7.

(75) سورة البقرة، آية 230.

(76) سورة البقرة، آية 228.

(77) ينظر: القرطبي، تفسير القرطبي 112/3 و147، ابن قدامة، المغني 332/7.

(78) ينظر: ابن قدامة، المغني 332/7، ابن مفلح، المبدع 345/7.

(79) ينظر: المصادر نفسها.

(80) ينظر: ابن قدامة، المغني 331/7، ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل 3/ 203.

(81) ينظر: الشيرازي، التنبيه ص179، الشيرازي، المهذب 99/2، النووي، المجموع 239/17 و240، ابن قدامة، المغني 331/7، ابن مفلح، المبدع 346/7، البهوتي، كشاف القناع 298/5.

(82) ينظر: النووي، المجموع 17/ 240.

(83) ينظر: ابن قدامة، المغني 331/7، ابن مفلح، المبدع 346/7.

(84) المسألة السريجية: وهي مسألة في الطلاق، مشهورة عند الشافعية، ومنسوبة إلى الإمام أبي العباس بن سريج، لأنه أول من قال فيها فقال: لا تطلق أبداً، وصورتها أن يقول الرجل لزوجته: متى وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثاً. ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى 117/4، البهوتي، كشاف القناع 298/5.

(85) القفال: وهو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي، درس على أبي العباس بن سريج، وكان إماما، وله مصنفات كثيرة وعنه انتشر فقه الإمام الشافعي (ت336 هـ). ينظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء ص120.

(86) الصيدلاني: وهو أبو بكر محمد بن داود بن محمد المروزي المعروف بالصيدلاني نسبة إلى بيع العطر، ويعرف بالداودي ايضا نسبة إلى أبيه، وكان إماما في الفقه والحديث،

وله مصنفات جليلة، وقد كان هو والقفال متعاصرين، ووفاته متأخرة عن القفال بنحو عشر سنين، ولم يعرف في أي سنة كانت وفاته، ينظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء ص230.

(87) المحاملي: وهو أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم بن إسماعيل الضبي المحاملي البغدادي، أحد أئمة الشافعية ولد سنة (368هـ)، وكان غاية في الذكاء والفهم، وبرع في المذهب، (ت415هـ). ينظر: ابن شهبة، طبقات الشافعية 174/1.

(88) العمراني: وهو أبو الخير يحيى بن أبي الخير بن سالم بن أسعد بن يحيى العمراني اليماني، صاحب البيان، وكان شيخ الشافعية ببلاد اليمن، وكان إماما زاهدا ورعا عالما، (ت558هـ). ينظر: ابن شهبة، طبقات الشافعية 327/1 و328.

(89) ينظر: الشيرازي، التنبيه ص179، النووي، المجموع 238/17 وما بعدها، الطوسي، المبسوط 3/ 43 و44.

(90) ينظر: الشيرازي، المهذب 99/2، النووي، المجموع 239/17 وما بعدها.

(91) الدور: في اللغة: هو إحداق الشئ بالشئ من حواليه، يقال: دار يدور دورانا. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة 310/2.

وشرعاً: هو عدم تناهي التوقفات في أمور متناهية، كأن يتوقف كل واحد من الأمرين على الآخر، فلا ينجز واحد منهما لأنه متوقف على الآخر والآخر متوقف عليه، وسمي الدور عند الفقهاء؛ لأنه دار الأمر بين متنافيين إذ يلزم وقوع الطلاق المنجز وقوع الثلاث المعلقة قبله ويلزم من وقوع الثلاث قبله عدم وقوعه فيحصل الدور. ينظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار 229/3، الشوكاني، السيل الجرار 356/2.

(*) اختلف الفقهاء (رحمهم الله تعالى) في صحة الدور وبطلانه على قولين: فمن قال بعدم وقوع الطلاق في هذه المسألة ذهب إلى صحة الدور، ومن قال بوقوع الطلاق ذهب إلى بطلانه. ينظر: ابن عابدين، رد المحتار 436/1 و437، ابن نجيم، البحر الرائق 293/3، عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل 340/8، الشافعي، الأم 185/5، الشيرازي، التنبيه ص179، الشيرازي، المهذب 99/2، النووي، المجموع 238/17 الماوردي، الحاوي الكبير 250/10، الغزالي، الخلاصة ص491، ابن قدامة، المغني 331/7 وما بعدها، ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل 203/3، ابن تيمية، المحرر

في الفقه ص439، ابن مفلح، المبدع 346/7، ابن حجر، الفتاوى الكبرى 289/9 وما بعدها، الطوسي، المبسوط 3/ 43 و44.

(92) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير 190/10، السبكي، الفتاوى 2/ 298.

(93) ينظر: ابن قدامة، المغني 332/7.

(94) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى 117/4.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1-الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تأليف: القاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، (ت422هـ)، قدمه: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1420هـ/1999م.

2-أطراف الغرائب والأفراد، تأليف: الإمام الحافظ أبي عبد الفضل محمد بن طه المقدسي، (ت507هـ)، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1419هـ/ 1998م.

3-الإقناع في حل الفاظ أبي شجاع، تأليف: الشيخ محمد الشربيني الخطيب، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة: 1415هـ.

4- الأم، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، (ت204هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، سنة: 1393هـ.

5-الأنساب، تأليف: الإمام أبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، (ت562هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1998م.

6-الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: الإمام أبي الحسين علي بن سليمان المرداوي، (ت885هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

7- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تأليف: الإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم الحنفي، (ت970هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2.

8- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف: الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، الحنفي الملقب بملك العلماء، (ت587هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، سنة: 1982م.

9- البداية والنهاية، تأليف: الإمام أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، (ت774هـ)، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان.

10- التاج والإكليل، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، (ت897هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، سنة: 1398هـ .

11- تاريخ الإسلام، تأليف: الإمام شمس الدين بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت748هـ)، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1407هـ/ 1987م.

12- تاريخ جرجان، تأليف: الإمام أبي القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني، (ت345هـ)، تحقيق: د.محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط3، سنة: 1401هـ/1981م.

13- تحفة الفقهاء، تأليف: الإمام علاء الدين السمرقندي، (ت539هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 14.5هـ/1984م.

14- تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: الإمام أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة: 1405هـ.

15- تفسير القرطبي، الجامع لإحكام القرآن، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت671هـ)، دار الشعب، القاهرة.

16- التنبيه، تأليف: الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز ابادي الشيرازي (ت476هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1403هـ.

17- تهذيب الأسماء واللغات، تأليف: الإمام محي الدين بن شرف النووي (ت676هـ) تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1996م.

18- حاشية الدسوقي، تأليف: العالم العلامة شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، لبنان.
19- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تأليف: علي الصعيدي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة: 1414هـ.
20- الحاوي الكبير، تأليف: الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، (ت450هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1419هـ/1999م.
21- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تأليف: الإمام سيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال، (ت507هـ)، تحقيق: د.ياسين أحمد إبراهيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1980.
22- خلاصة الأحكام، تأليف: الإمام أبي زكريا يحيى بن مري بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن حزام الحوراني، (ت676هـ)، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1418هـ/1997م.
23- الخلاصة، المسمى خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر، تأليف: حجة الإسلام وبركة الأنام الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، (ت505هـ)، تحقيق: أمجد رشيد محمد علي، دار المنهاج، جدة، ط1، سنة: 1428هـ/2007م.
24- ديمة القصر وعصرة أهل العصر، تأليف: أبي الحسن علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخرزي، (ت467هـ)، تحقيق: التونجي، سنة: 1993م.
25- ذيل طبقات الحفاظ، تأليف: الحافظ أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت911هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
26- رد المحتار على الدر المختار، تأليف: الإمام محمد أمين بن عمر، المشهور بابن عابدين، (ت1252هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، سنة: 1421هـ/2000م.
27- سنن أبي داود، تأليف: الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، (ت275هـ)، تحقيق: يوسف الحاج أحمد، مكتبة ابن حجر، دمشق، ط1، سنة: 1424هـ/ 2004م.

28- سنن البيهقي الكبرى، تأليف: الإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، (ت458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، سنة: 1414هـ/ 1994م.

29- سير أعلام النبلاء، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت748هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط9، سنة: 1413هـ.

30- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تأليف: الإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت1250هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1405هـ.

31- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تأليف: عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، (ت1089هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط1، سنة: 1406هـ.

32- شرائع الأسلام في مسائل الحلال والحرام، تأليف: العلامة أبي القاسم جعفر بن يحيى الهذلي، المعروف بالمحقق الحلي، (ت676هـ)، مطبعة أمير، طهران، ايران، ط2، سنة: 1409هـ.

33- شرح مختصر خليل، تأليف: الإمام محمد بن عبد الله الخرشي، (ت1101هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

34- صحيح البخاري، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي، (ت256هـ)، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط5، سنة: 1428هـ/ 2007م.

35- طبقات الشافعية، تأليف: الإمام أبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، (ت851 هـ)، تحقيق: د.الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1407هـ.

36- طبقات الشافعية الكبرى، تأليف: الإمام تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، (ت771هـ)، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي ود.عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، سنة: 1413هـ.
37- طبقات الفقهاء، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، (ت476هـ)، تحقيق: خليل الميس، دار القلم، بيروت، لبنان.
38- طبقات فقهاء الشافعية، تأليف: الإمام تقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن صلاح، (ت643هـ)، تحقيق: محي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1992م.
39- طرح التثريب في شرح التقريب، تأليف الإمام زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسيني العراقي، (ت806هـ)، تحقيق: عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 2000م.
40- العبر في خبر من غبر، تأليف: الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت748هـ)، تحقيق: د.صلاح الدين المنجد، مطبعة الكويت، الكويت، ط2، سنة: 1984م.
41- عمدة القاري، تأليف: الإمام بدر الدين محمود بن أحمد العيني، (ت855هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
42- عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعلامة أبي الطيب شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، سنة: 1995م.
43- فتاوى السبكي، تأليف: الإمام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، (ت756هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
44- الفتاوى الكبرى، تأليف: الإمام شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (ت728هـ)، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، سنة: 1386هـ.

45- الفتاوى الكبرى الفقهية على مذهب الإمام الشافعي، تأليف: الإمام أحمد بن محمد بن محمد بن علي ابن حجر المكي الهيتمي (ت974هـ)، تحقيق: عبد القادر أحمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1417هـ/ 1997م.

46- فتح الباري، للإمام زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي، المشهور بابن رجب، تحقيق: طارق عوض الله محمد، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط2، سنة: 1422هـ.

47- الفردوس بمأثور الخطاب، تأليف: الإمام أبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني، الملقب إلكيا، (ت509هـ)، تحقيق: السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1406هـ/ 1986م.

48- الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، تأليف: أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، (ت1125هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة: 1415هـ.

49- القواعد والفوائد في الفقه والاصول، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن مكي العاملي، (ت786هـ)، تحقيق: د.السيد عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، طهران.

50- الكافي في فقه ابن حنبل، للإمام أبي محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، (ت620هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

51- الكامل في ضعفاء الرجال، تأليف: أبي أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد الجرجاني، (ت365هـ)، تحقيق: يحيى مختار غزوان، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، سنة: 1409هـ/ 1988م.

52- كشاف القناع عن متن الإقناع، تأليف: الشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي، (ت1051هـ)، تحقيق: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة:1402هـ.

53- كشف الظنون، تأليف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، (ت1067هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة: 1413هـ/ 1992م.

54- كشف المشكل من حديث الصحيحين، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، (ت597هـ)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، السعودية، سنة: 1418هـ/ 1997م.

55- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تأليف: الإمام تقي الدين أبي بكر بن محمد بن الحسيني الحصني الدمشقي الشافعي، تحقيق: علي عبد الحميد البلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، ط1، سنة: 1994م.
56- اللباب في تهذيب الأنساب، تأليف: أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، دار صادر، بيروت، لبنان، سنة: 1400هـ/ 1980م.
57- المبدع في شرح المقنع، تأليف: الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي، (ت884هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، سنة: 1400هـ.
58- المبسوط، تأليف: الإمام شمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، (ت490هـ)، تحقيق: خليل محمد الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1421هـ/ 2000م.
59- المبسوط في فقه الإمامية، للإمام أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، (ت460هـ)، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضوية.
60- المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي، (ت676هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة: 1997م، وتكملة المجموع، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
61- المحرر في الفقه، للشيخ الإمام العلامة مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية، (ت652هـ)، تحقيق: عبد العزيز صالح الطويل وأحمد بن عبد العزيز الجماز، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ودار اطلس الخضراء، الرياض، السعودية، ط1، سنة: 1429هـ/ 2008م.
62- المحلى بالآثار، تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، (ت456هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
63- مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، تأليف: السيد محمد بن علي الموسوي العاملي، (ت1009هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، طهران، ط1، سنة: 1410هـ.
64- مرآة الجنان، تالبف: الإمام أبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، (ت 768هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، سنة: 1413هـ/ 1993م.

65- مرقاة المفاتيح، تأليف: علي بن سلطان محمد القاري، (ت 1014هـ)، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1422ه/ 2001م.

66- معجم البلدان، تأليف: الإمام أبي عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، (ت626ه)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

67- معجم السفر، تأليف: أبي طاهر أحمد بن محمد الأصبهاني، (ت 576ه)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.

68- المعجم المفهرس، تأليف: الإمام أبي الفضل أحمد بن علي العسقلاني، (ت852هـ)، تحقيق: محمد مشكور المياديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1418هـ/ 1998م.

69- معجم مقاييس اللغة، للإمام أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (ت395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، سنة: 1420ه/ 1999م.

70- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: الإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (ت620ه)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1405ه.

71- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تأليف: الشيخ محمد الشربيني الخطيب، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، سنة: 1377ه/ 1958م.

72- المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، تأليف: أبي إسحاق تقي الدين إبراهيم بن محمد الصيرفيني، (ت641ه)، تحقيق: خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، سنة: 1414ه.

73- المنتظم من تاريخ الملوك والأمم، تأليف: الإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، (ت597ه)، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، سنة: 1358ه.

74- منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد، المعروف بالشيخ عليش، (ت299ه)، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة: 1409ه/ 1989م.

75- المهذب، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، (ت476ه)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

76- مواهب الجليل، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي، المعروف بالحطاب، (ت954هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، سنة: 1398هـ.
77- النجوم الزاهرة، تأليف: الإمام أبي المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي الأتابكي، (ت874هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.
78- نصب الراية، تأليف: الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي، (ت762هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، سنة: 1357هـ.
79- النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر، تأليف: الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي، (ت884هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط2، سنة: 1404هـ.
80- الوافي بالوفيات، تأليف: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، تحقيق: أحمد أرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، سنة: 1420هـ/ 2000م.
81- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف: الإمام أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، (ت681هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان.

أحكامُ القتلى مجهولي الهُوِيَّة
دراسة فقهية مقارنة

أ.م.د. عبيدة عامر توفيق
كلية الشريعة

الحمدُ لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا أجلِّ المرسلين، محمدٍ وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

أما بعد:

أقدم هذا البحث الذي سميتهُ بـ(أحكام القتلى مجهولي الهُوِيَّة– دراسة فقهية مقارنة)، وهو مصطلح شاع وانتشر في كثير من البلدان الإسلامية التي وقعت فيها فتنٌ عظيمة، وانتشر فيها القتل بصورةٍ كبيرةٍ لأسباب منها: قوميةٌ أو طائفيةٌ أو قبليةٌ أو غير ذلك، وهي أسباب بغيضةٌ نتنةٌ تكون في أغلب الأوقات عند اختلال القانون أو انهياره بانهيار من يقوم عليه تحرك تلك الأسباب عصبيةٌ ممقوتةٌ وجهلٌ مطبقٌ وهوى مذمومٌ، ينتصر لهُ ويدعمهُ ويغذيه أعداء المسلمين الذين لا يرقُبون في مؤمنٍ إلاً ولا ذمةً كما هو حاصل في بلدي الحبيب العراق أو لبنان أو اليمن أو الصومال أو السودان أو غيرها من الدول الإسلامية.

فَيُقتل الإنسان تلو الإنسان ظلماً وعدواناً، يقتل الطبيب في مستشفاه، والمهندس في عمله، والطالب في مدرسته، والعابد في مسجده، والحامل بجنينها، والمرضع مع طفلها، والشيخ الهرم على كرسيه، يقتل البشر كلُّ البشر، لا يدري المقتولُ فيم قُتل ولا القاتلُ فيمَ قَتل، فترمى جثثُ البشر الذين كرَّمهمُ الله في الطرقات العامة لتتفسخ أو لتنهشها الكلابُ والسباعُ بعد أن تقطَّع بأحدث أساليب التقطيع أو تحرَّق أو تُفخخ لتفجّر، وسميتُ البحث بمجهولي الهوية؛ لأنهُ لم يتمكن من معرفة الأشخاص المقتولين، فبادرت بقلمي لأبين بعض الأحكام المهمة التي تخصهم قبل الدفن وبعده نصرة للمظلومين ودفاعاً عن الحق وأهله.

وجاء البحث محتوياً بعد هذه المقدمة على عشرة مطالب، تضمنت مسائل بحسب مقتضياتها وعلى النحو التالي:

المطلب الأول: القتلى مجهولو الهوية هل هم شهداء.

المطلب الثاني: تغسيل القتلى مجهولي الهوية.

المطلب الثالث: تغسيل جثث القتلى المحرّقة والمتفسخة.

المطلب الرابع: مشروعية غسل الأعضاء المنفصلة عن الجسد والصلاة عليها.

المطلب الخامس: تكفين القتلى مجهولي الهوية.

المطلب السادس: الصلاة على القتلى مجهولي الهوية.

المطلب السابع: الدفن الجماعي للقتلى.

المطلب الثامن: اختلاط قتلى المسلمين مع غيرهم.

المطلب التاسع: نبش قبور القتلى.

المطلب العاشر: المرأة المقتولة وفي بطنها جنين حي (الحامل بجنين حي).

ثم انتهينا بالخاتمة والله ولي التوفيق.

المطلب الأول
القتلى مجهولو الهُويّة هل هم شهداء

من المعلوم أن القتلى مجهولي الهوية قتلوا ظلماً كما بينتُ فهل المقتولون ظلماً من المسلمين شهداء؟

قبل أن أبيّن ذلك وجب بيانُ أقسام الشهداء عند الفقهاء، فحيثما أطلق الفقهاء لفظ الشهداء إنصرف قولهمُ إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: شهداء الدنيا والآخرة: وهم الذين يقتلون في قتال الكفار مقبلين غير مدبرين لإعلاء كلمة الله[1].

القسم الثاني: شهداءُ الآخرة: وهم المقتولون ظلماً والذين يموتون بنحو بطن أو طعن أو غرق أو طاعون أو النساء اللاتي يمتْنَ عند الطلق[2].

وعلى هذا فالقتلى مجهولو الهوية هم شهداءُ عند الفقهاء ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك[3]، وهم من القسم الثاني، ولكن وقع الخلاف بين الفقهاء في بعض الأحكام التي تنطبق على شهداء معترك الكفار هل تنطبق عليهم أم لا تنطبق كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

المطلب الثاني
تغسيل القتلى مجهولي الهوية

أختلف الفقهاء في تغسيل المقتولين ظلماً على قولين بناءً على اختلافهم في الأحكام التي تنطبق على أقسام الشهداء.

القول الأول: إن القتلى لا يغسلون.

وإليه ذهب الحنفية والحنابلة في قول لهم وهو مذهب الزيدية وبه قال الشعبيُّ والاوزاعي[4].

واستدلوا على ذلك:

عن سعيد بن زيد أنهُ قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**منْ قُتِلِ دونَ مالـه فهـو شهيد، ومن قتلَ دون دينه فهو شهيد، ومنْ قتلَ دونَ دمهِ فهوَ شهيد...**»[5].

وجهُ الدلالة: أن هؤلاء قتلوا ظلماً فأشبهوا شهداء المعترك فتجري عليهم أحكامهم فلا يغسَّلون.

القول الثاني: إن القتلى يغسّلون.

وإليه ذهب المالكية والشافعية وقولٌ ثانٍ للحنابلة وهو مذهب الظاهرية والإمامية[6].

واستدلوا على ذلك:

أن رتبة هؤلاء دون رتبة الشهداء في المعترك فلم يجز إلحاقهم بشهداء المعترك[7].

القولُ المختار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني مذهب جمهور الفقهاء؛ لأن السنة المجتمع عليها في موتى المسلمين أنهم يغسّلون ويكفنون ويصلَّى عليهم فكذلك حكم كلِّ قتيلٍ من المسلمين إلا أن يجتمعوا على شيءٍ من ذلك فيكون خصوصاً من الإجماع بإجماعٍ، وقد أجمعوا إلا من شذَّ عنهم بأن قتيل الكفار في المعترك إذا مات من وقته قبل أن يأكل ويشرب أنهُ لا يغسل ولا يصلى عليه فكان مستثنى من السنة المجتمع عليها بالسنة المجتمع عليها ومنْ عداهم فحكمهُ الغسل والصلاة[8].

المطلب الثالث
تغسيلُ جثثِ القتلى المحرّقة والمتفسخةِ

إذا وجدت جثث القتلى وهي محترقة أو متفسخة فما هي أقوال الفقهاء في المسألة.

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: إذا أمكن تغسيلها غُسَّلت، وان خيف تقطّعها بالغسل صُبَّ عليها الماء صباً ولم تمسَّ، فإن خيف تقطّعها بالماء لم تُغسّلْ بل تيمم إن أمكن كجثث الأحياء.

وإليه ذهب المالكية والشافعية والحنابلة في القول الراجح عندهم وهو مذهب الإمامية[9].

واستدلوا على ذلك:

لأنَّ التطهير لا يتعلقُ بإزالة النجاسة فوجب الانتقال فيه عند العجز عن الماء إلى التيمم كغسل الجنابة[10].

القول الثاني: تغسل الجثث وان تقطعت بالغسل وإليه ذهب الظاهرية[11].

واستدلوا على ذلك:

بأنَّ الغسل فرضٌ وان تقطعت جثث القتلى ولا فرق بين تقطُّعها بالبلي وتقطعها بالجراح والجدريِّ لا يمنع شيءٌ من ذلك من غسلها[12].

القول المختار: ما ذهب إليه جمهور الفقهاء لأنَّ الميت منهيٌ عن إيذاء جسمه، ولأنَّ التيمم يقوم مقام الماء حكماً عند تعذر استعمالهُ، والله أعلم.

المطلب الرابع
مشروعيةُ غسلِ الأعضاءِ المنفصلة عن الجسد والصلاة عليها

بعد اختلاف الفقهاء في تغسيل القتلى والصلاة عليهم اختلفوا كذلك في حكم تغسيل الأعضاء المنفصلة عن أجساد القتلى (القتلى مجهولي الهوية) والتي قطّعتْ ومزّقتْ وانفصلتْ بأساليب شتى على أقوال:

القول الأول: إن الأعضاء المنفصلة عن أجساد القتلى تغسل ويصلَّى عليها قلت أم كثُرت.

وإليه ذهب الشافعية والراجح عند الحنابلة وهو مذهب الظاهرية[13].

واستدلوا على ذلك:

1-ما رواه الشافعيُّ: «أنَّ طائراً ألقى يداً بمكة في وقعة الجمل فعرفوها بالخاتم فغسّلوها وصلّوا عليها»[14].

وجه الدلالة: واضحةٌ من الأثر.

2-عن جابر عن عامر: «أنَّ عمر ﷺ صلّى على عظام بالشام»[15].

3-عن خالد بن معدان أنه قال: «أن أبا عبيدة ﷺ صلَّى على رؤوس بالشام»[16].

وجه الدلالة من الأثرين: إن الصلاة لا تكون إلا بالغسل لأن الغسل شرطٌ لصحة الصلاة.

القول الثاني: لا تغسل الأعضاء المنفصلة عن أجساد القتلى ولا يصلى عليها حتى يوجد جلُّ الجسد (ثلثي الجسد)، وبه قال المالكية[17].

واستدلوا على ذلك:

إن شرط الغسل وجود الميت فإنْ وجد بعضه فالحكم للغالب ولا حكم لليسير[18].

القول الثالث: لا يصلى على الأعضاء حتى يوجد ما يزيد منها على نصف الجسد، وهذا القول قريب من القول الثاني للمالكية.

وإليه ذهب القائلون بعدم الغسل الحنفية والحنابلة في قول لهم وهو مذهب الزيدية[19].

واستدلوا على ذلك:

لأنَّ النصف وما قلَّ عنهُ ليس بميتٍ حقيقةً وحكماً وما لم يزد على النصف لا يصلَّى عليه[20].

القول الرابع: تغسل الأعضاء ويصلّى عليها بشرط وجود الصدر معها أما إذا لم يوجد الصدر ووجد العظم فتغسل فقط.

واليه ذهب الامامية[21].

القول المختار: من خلال عرض الأدلة يتبين أنَّ ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول هو القول المختار وذلك:

1- لأنه لا يجوزُ أن تترك الأعضاء بلا تغسيل ولا صلاة بلا برهان، وقد ثبت البرهان بتغسيلها والصلاة عليها بفعل الصحابة ﭬ.

2- لأنَّ الأعضاء بعضٌ من جملة يجب غسلها والصلاة عليها فتغسل ويصلَّى عليها والله أعلم.

المطلب الخامس
تكفين القتلى مجهولي الهوية

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: هل يكفن القتلى

اختلف الفقهاء في تكفين القتلى الذين قتلوا ظلماً كما هو الحال في القتلى مجهولي الهوية وذلك لاختلافهم كما ذكرت آنفاً في الأحكام التي تنطبق على أقسام الشهداء على قولين:

القول الأول: يكفن القتلى وإليه ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة في القول الراجح عندهم وهو مذهب الظاهرية والإمامية والزيدية[22].

واستدلوا على ذلك:

1- أنَّ عمر وعثمان وعليّاً ﭬ قتلوا ظلماً، وهم شهداء وغسلوا وكفنوا وصلّي عليهم[23].

2- أن أسماء بنت أبي بكر ﷺ غسلت ابنها عبد الله بن الزبير ﷺ وكفنته وقد قتل ظلماً[24].

3- إنَّ القتلى هم ليسوا بشهداء معترك الكفار كي لا يكفنوا[25].

القول الثاني: لا يكفنون وإنما يدفنون بثيابهم التي قتلوا فيها وإليه ذهب الحنفية ورواية عند الحنابلة[26].

واستدلوا على ذلك:

أن هؤلاء شهداء فأشبهوا شهداء المعترك؛ ولأن شهداء المعترك لا يكفنون لقوله ﷺ من رواية جابر في قتلى أحد: «**ادفنوهم في دمائهم**»[27] فهؤلاء لا يكفنون أيضاً[28].

القـول المختـار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول مذهب جمهور الفقهاء وذلك:

1- إن الأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ بوجوب تكفين المؤمنين تشملهم ولا دليل ظاهر في الاستثناء.

2- عملُ الصحابة ﷺ على وفق ما تقدَّم من الأدلة والله أعلم.

المسألة الثانية : تكفين القتلى على من يجب

إذا كثر القتلى في الظروف غير الاعتيادية كما ذكرنا من إختلال القانون والمؤسسات وغيرها فعلى من يجبُ تكفينُ القتلى؟

من المعلوم من أحكام الشريعة أن الكفن يجب في أموال القتلى، فإن لم يكن ففي أموال الذين يجبُ عليهم نفقاتهم، وفي مثل حال القتلى مجهولي الهوية يجب في بيت مال المسلمين فإنْ لم يكن هناك بيت للمال فإنَّ القتلى يجب تكفينهم وهذا لا يكون إلا من أموال أغنياء المسلمين؛ لأنهُ فرض كفاية إن أداهُ البعض سقط عن الباقين، وإن كثر القتلى وقلت الأكفانُ يجوز الجمع بين الاثنين والثلاثة في كفنٍ واحد[29]، فعن جابر بن عبد الله ﷺ قال: «كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلى احدٍ في ثوب واحد...»[30].

المطلب السادس
الصلاة على القتلى مجهولي الهوية

اختلف الفقهاء في حكم الصلاة على المقتولين ظلماً (القتلى مجهولي الهوية) على قولين:

القول الأول: يصلى على القتلى وإليه ذهب الحنفية والمالكية والشافعية والراجح عند الحنابلة وهو مذهب الظاهرية والإمامية والزيدية[31] مع اختلافهم في الاستدلال.

واستدلوا على ذلك:

إن عمر وعثمان وعليّاً والزبير ﭬ قد قتلوا ظلماً وصُلِّي عليهم مع أنهم من أعظم الشهداء في الإسلام[32].

احتجَّ الحنفية: أن النبيَّ ﷺ صلّى على شهداء أحد، وهؤلاء شهداءُ فيصلى عليهم[33].

القول الثاني: لا يصلَّى على القتلى.

وإليه ذهب بعض الشافعية والحنابلة[34].

واستدلوا على ذلك:

أنهم قتلوا شهداء فأشبهوا شهداء المعركة فلا يُصلِّى عليهم[35].

القول المختار: ما ذهب إليه جمهور الفقهاء بناءً على الأصل من أنه يصلّى على موتى المسلمين إلا شهداء المعترك، وهؤلاء ليسوا بشهداء المعترك فيصلى عليهم، والله أعلم.

المطلب السابع
الدفنُ الجماعيُّ للقتلى

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: مشروعية الدفن الجماعيِّ للقتلى

لا خلاف بين الفقهاء على مشروعية الدفن الجماعيِّ للقتلى عند الضرورة الحاملة على ذلك ككثرة القتلى وقلة من يدفنهم وخوف الفساد عليهم وضيق المحل[36].

واستدلوا على ذلك:

1-عن هشام بن عامر ﷺ أنهُ قال: لما كان يوم أحد أصيب من أصيب من المسلمين فأصاب الناس جراحاتٍ، فقال رسول الله ﷺ: «**أحفروا وأوسعوا وادفنوا الاثنين والثلاثة في القبرِ وقدموا أكثرهم قرآناً**»[37].

وجه الدلالة: فيه جوازُ الجمع بين جماعةٍ في قبر واحد ولكنْ إذا دعت إلى ذلك حاجة[38].

المسألة الثانية: صفة الدفن للجماعة

قال الفقهاء ويجعل بين كلِّ اثنين حاجزاً من تراب ليصير كلُّ واحد كأنَّه في قبر منفرد.

ويقدم الرجل على الصبيِّ والصبيُّ على الخنثى والخنثى على المرأة[39].

قال الإمام أحمد: ولو جعل لهم شبه النهر وجعل رأسُ أحدهم عند رجل الآخر وجعل بينهما شيءٌ من التراب لم يكن به بأس[40].

المطلب الثامن
اختلاطُ قتلى المسلمين مع غيرهم

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اختلاط القتلى مع إمكانية الفصل بينهم (غسل المسلم لغير المسلم)

إذا تمَّ العثور على قتلى غير مسلمين مع قتلى المسلمين وأمكن التمييزُ بينهم بعلامات التمييز من ختان أو لباس أو خضاب أو حلق للعانة[41] أو غيرها من العلامات

ولـم يوجـد مـن أتبـاعهم مـن يغسـلهم فمـا هـو حكـم تغسـيلهم بعـد الاتفـاق علـى دفـنهم دفعـا لمضرتهم.

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: جوازُ تغسيلهم

وإليه ذهب الشافعية، وخصّـهُ الحنفية والإمام أحمد بالأقارب المسلمين إذا عدَّهم قريبهمُ الكافر[42].

واستدلوا على ذلك:

1-عن عليٍّ ﷺ: أن النبي ﷺ قال لـه لما مات أبوه: «**اذهب فوار أباك ثمَّ لا تُحدثنَّ شيئاً حتى تأتيني**، فذهبت فواريتهُ وجئتهُ فأمرني فاغتسلت ودعا لي»[43].

وجه الدلالة: الغسل يفهم من طريق الالتزام الشرعيِّ بناء على ما عرف من أنهُ لم يشرع الغسلُ إلا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه[44].

ردَّ عليهم: بأن حديث عليٍّ يدلُّ على مواراته ولهُ ذلك لأنهُ يتغيرُ بتركه ويتضرر ببقائه وليس فيه الغسل.

القول الثاني: يحرم تغسيلهم

وإليـه ذهـب المالكيـة والقـول الـراجح عنـد الإمـام أحمـد وهـو مـذهب الإماميـة والزيدية[45].

واستدلوا على ذلك:

بـأن الغسـل عبـادة والكـافر لـيس مـن أهلهـا؛ ولأن الكـافر نجـس فـلا يطهـر غسـله المسلم[46].

القـول المختـار: مـا ذهـب إليـه أصـحابُ المـذهب الثـاني لكـونهم ليسـوا مـن أهـل الإسـلام، وبالتـالي هـم ليسـوا مـن أهـل العبـادة، والمسـلمون غيـر مخـاطبين بتغسـيلهم، وإنمـا الأمر خاص بتغسيل المسلمين للمسلمين، وهي من الواجبات المفروضة عليهم، والله اعلم.

المسألة الثانية: اختلاط القتّلى من غير إمكانية الفصل بينهم

إذا اختلط قتلى المسلمين بغيرهم ولم يمكن التمييز بينهم لأي سبب كان فما هو حكمهم.

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنهم يغسَّلون ويكفَّنون ويصلّى عليهم بالنية ويدفنون في مقابر المسلمين.

وإليه ذهب المالكية والشافعية والحنابلة[47].

واستدلوا على ذلك:

1- إذا تعارض الواجب والمحظور يقدّمُ الواجب[48].

وجه الدلالة: أنَّ الواجب غسل القتلى وتكفينهم والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين والمحظور فعل ذلك للكافر فيقدم الواجب.

القول الثاني: إن كانت الغلبة للمسلمين كفنوا وصلِّي عليهم ودفنوا في مقابر المسلمين، وان كانت الغلبة لغير المسلمين فانهُ لا يصلى على الكلِّ ولكن يغسلون ويكفنون، ولكن على وجه غسل المسلمين وتكفينهم ويدفنون في مقابر المشركين، وان كانا سواء فلا يصلَّى عليهم أيضاً ويدفنون في مقابر المسلمين، وقيل المشركين، وقيل يجعل لهم مقبرة على حدة وإليه ذهب الحنفية[49].

واستدلوا على ذلك:

أنّ الحكم للغلبة والمغلوب لا يظهر حكمهُ مع الغالب[50].

رد عليهم: إذا جاز أن يقصد بصلاته ودعائه الأكثر جاز قصد الأقل[51].

القول المختار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول لأنَّ المقصود بالنية المسلمين لا غيرهم والله أعلم.

المطلب التاسع
نبش قبور القتلى

وفيه أربع مسائل:

اتفق الفقهاء على منع نبش القبور إلا لعذرٍ وغرض صحيح[52] واختلفوا فيما يعدُّ عذراً وغرضاً صحيحاً كما سأبينهُ في هذه المسائل:

المسألة الأولى: الدفن من غير غسل للقتلى

اختلف الفقهاء في نبش قبور القتلى إذا دفنوا من غير غسل على قولين:

القول الأول: تنبش قبور القتلى ما لم يتغيَّروا.

وإليه ذهب المالكية والراجح عند الشافعية والحنابلة وهو مذهب الظاهرية والزيدية[53].

واستدلوا على ذلك:

أنّهُ واجبٌ مقدور على فعله فوجب فعله، وان خشي عليهم الفساد لم تنبش لأنه تعذَّر فعله فسقط كما يسقط وضوء الحيِّ واستقبال القبلة في الصلاة إذا تعذر[54].

القول الثاني: لا تنبش القبور.

وإليه ذهب الشافعية والحنابلة[55] في قول لهما.

واستدلوا على ذلك:

أن النبش حرام حقاً لله تعالى، ولما فيه من الهتك[56].

القول المختار: ما ذهب إليه جمهور الفقهاء أصحاب القول الأول لأنه مقدور على فعله لتأدية واجب إذا لم يتغير القتلى، فإذا تغيّروا لم تنبش قبورهم والله اعلم.

المسألة الثانية: الدفن من غير تكفين

اختلف الفقهاء في نبش قبور القتلى إذا دفنوا من غير تكفين على قولين:

القول الأول: لا تنبش القبور لتكفين القتلى.

وإليه ذهب المالكية والراجح عند الشافعية والحنابلة وهو مذهب الزيدية[57].

واستدلوا على ذلك:

لأن المقصود من الكفن الستر وقد حصل ذلك بالتراب؛ ولأن النبش فيه هتك للحرمة[58].

القول الثاني: تنبش القبور للتكفين.

وإليه ذهب الشافعية والحنابلة في قول لهما وهو مذهب الظاهرية والإمامية[59].

واستدلوا على ذلك:

أنَّ التكفين لا يسقطه الدفن إلا بدليل لأنه واجبٌ شرعيٌّ فلا يسقط إلا بمسقط شرعي[60].

القول المختار: ما ذهب إليه جمهور الفقهاء أصحاب القول الأول لما في ذلك من انتهاك حرمة القتلى وقد حصل الستر بالتراب والله أعلم.

المسألة الثالثة: نبش القبور للصلاة على القتلى

اختلف الفقهاء في نبش قبور القتلى إذا دفنوا من غير أن يُصلّى عليهم على قولين:

القول الأول: لا تُنبشُ القبور للصلاة على القتلى بل يُصلّى على قبورهم.

وإليه ذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة في قولٍ لهم وهو مذهب الظاهرية والإمامية والزيدية[61].

واستدلوا على ذلك:

أن نبش القبور انتهاكٌ لحرمتهم والصلاة على القبور تُجزئهم وتصل إليهم في قبورهم مع إثمِ الدافنين[62].

القول الثاني: تنبش القبور بشرط عدم تغيّر القتلى وإلا فلا.

وإليه ذهب المالكية والشافعية والحنابلة في القول الثاني لهم[63].

واستدلوا على ذلك:

أنهم دفنوا قبل واجب فتنبشُ قبورهم كما لو دفنوا من غير غسل، وإنما يصلّى على القبور عند الضرورة[64].

القول المختار: ما ذهب إليه جمهور الفقهاء أصحاب القول الأول؛ لأن الصلاة على القبور تجزئهم وتصل إليهم وهكذا لا تنتهك حرمتهم.

المسألة الرابعة: الدفن في ملك الغير

اختلف الفقهاء في نبش قبور القتلى إذا دفنوا لأيِّ سبب كان في أرض إنسان هي ملك لهُ (ملك الغير) بدون إذنه على أقوال:

القول الأول: تنبش القبور وينقل القتلى.

وإليه ذهب الحنفية، والمالكية، والشافعيةُ والحنابلة في قول لهما، وهو مذهب الزيدية[65].

واستدلوا على ذلك:

أن القبور في الأرض يدوم ضررها ويكثرُ، ولترد الأرض إلى صاحبها وان كان فيه هتكٌ لحرمتهم إذ لا حرمة لمن غصب الأرض[66].

القول الثاني: تنبش القبور إن لم تطل مدة الدفن، فان طالتْ أجبر على أخذ القيمة ولا تنبشُ.

وإليه ذهب بعض المالكية والحنابلة[67].

واستدلوا على ذلك:

لما فيه من هتك حرمة القتلى[68].

القول المختار: ما ذهب إليه جمهور الفقهاء؛ لأن الأرض يجب أن ينتفع بها ولا إنتفاع مع وجود القبور والله أعلم.

المطلب العاشر
المرأة المقتولة وفي بطنها جنينٌ حيٌّ (الحامل بجنين حي)

ناقش فقهاؤنا الأجلاء مسألة المرأةٍ إذا عثر عليها وهي مقتولةٌ وفي بطنها جنينٌ حيٌّ تُرجى حياته وأسهبوا القول فيها:

اتفق الفقهاء على أن الجنين الحيَّ الذي لا ترجى حياتهُ لا يخرج من بطن أمِّهِ إذا ماتت أو قتلت لما فيه من هتكٍ لحرمة الميت[69].

واختلفوا في الجنين الذي ترجى حياتهُ بأن بلغ ستة أشهرٍ فأكثر بحيثُ لو أسقطته وهي حيةٌ فحياتهُ مرجحةٌ في كيفية إخراجه؟ إلى قولين:

القول الأول: تخرجه القوابل من مخرجه فإن تعذَّر فيشقّ بطنها لاستخراجه.

واليه ذهب الحنفية والشافعية وقولٌ للمالكية والحنابلة وهو مذهب الامامية والظاهرية والزيدية[70].

واستدلوا على ذلك:

1- لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾[71].

وجه الدلالة: أي من أستنقذ نفسا من الهلكة فكأنما أحيا الناس جميعا[72].

2- من تركه عمداً فهو قاتل نفس[73].

3- انه إتلاف جزءٍ من الميت لإبقاء حيٍّ فجاز كما لو خرج بعضه حياً ولم يمكن خروج بقيته إلا بشقٍّ، ولأنهُ يشقُّ لإخراج المال فلإبقاء الحيِّ أولى[74].

4- لأنهُ كمداواة الحي[75].

القول الثاني: تخرجهُ القوابلُ فإن لم تقدر فلا يشقُّ بطنها ويتركُ حتى يموت، وهو ما ذهب إليه المالكية والحنابلةُ على الصحيح من المذهب[76].

واستدلوا على ذلك:

1- لما جاء عن أمِّ سلمة عن النبيِّ ﷺ قال: «**كسر عظم الميت ككسر عظم الحيِّ في الأثم**»[77].

وجه الدلالة: أنه لا يهان ميتاً كما لا يهان حياً[78].

2- لأن في شق بطنها هتكاً لحرمة الميتة[79].

3- إن هذا الجنين لا يعيشُ عادةً ولا يتحقق أنهُ يحيا فلا يجوزُ هتك حرمةٍ متيقنةٍ لأمرٍ موهوم[80].

القول المختار: ما ذهب إليه أصحاب القول الأول فإن توافرت القوابلُ واستطعن إخراجه فلا داعي إلى شقِّ بطنها وإن تعذَّر إخراجه فيشقُّ بطنها لإخراجُه وإنقاذ نفسٍ من الموت، وشريعتنا جاءت بحفظ النفوس وتحقيق المصالح فلا داعي للتفريط بحياة نفسٍ قال أهلُ الاختصاص أنَّ نجاتُها أمرٌ ممكنٌ أو مستيقنٌ منه، وأما معرفة ذلك فأجهزةُ اليوم المتطورةُ من سونارٍ وغيره قادرة على معرفة حالة الطفل بأذنِ الله وهو ردٌّ على ما ذكرهُ أصحاب القول الثاني.

الخاتمة

الحمد لله الذي أعانني على إنجاز هذا البحث الذي أجمل أهم ما جاء فيه من نتائج بما يأتي:

1- القتلى مجهولو الهوية قتلوا ظلماً وهم شهداء لا خلاف بين الفقهاء في ذلك.

2- الشهداء قسمان أساسيان: شهداء الدنيا والآخرة، وشهداء الآخرة، وان القتلى المجهولي الهوية هم من القسم الثاني.

3- القتلى مجهولو الهوية يغسلون ويكفنون ويصلى عليهم في الراجح من أقوال الفقهاء.

4- جثث القتلى مجهولي الهوية المحرقة أو المتفسخة إن أمكن استعمال الماء معها من غير ضرر عليها فيستعمل وإلا عدل عنه إلى التيمم.

5- الأعضاء المنفصلة عن أجساد القتلى تغسل ويصلى عليها، في الراجح من أقوال الفقهاء.

6- حرمة غسل المسلم لقتلى غير المسلمين في الراجح من أقوال الفقهاء لأنهم ليسوا من أهل العبادة.

7- لا تنبش قبور القتلى إلا لعذر وغرض صحيح.

8- المرأة المقتولة وفي بطنها جنين حي ترجى حياته تخرجه القوابل من مخرجه إن استطعن وإلا فيشقُّ بطن الحامل ويخرج الجنين في الراجح من أقوال الفقهاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

(1) ينظر: حاشية ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، دار الفكر، بيروت، 2000م، 252/2، الفواكه الدواني: أحمد بن غنيم النفراوي (ت112هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2، 1415هـ، 290/1، حاشية البجيرمي: سليمان بن عمر بن محمد، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا، 487/1، المغني: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت620هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ، 207/2، المحلى: علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت456هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 115/5، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: زين الدين بن علي العاملي، العالم الإسلامي، بيروت، 128/1، البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأمصار: أحمد بن يحيى المرتضى (ت840هـ)، دار الكتاب الإسلامي، 96/3.

(2) المصادر نفسها.

(3) المصادر نفسها.

(4) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت587هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1982م، 799/2، المغني: 205/2، البحر الزخار: 95/3.

(5) سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، 246/4.

(6) ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت463هـ)، تحقيق: مصطفى بن احمد العلوي، محمد عبد الكبير، وزارة الأوقاف، المغرب، 1387هـ، 245/24، المجموع شرح المهذب: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1996م، 221/5، المغني: 207/2، المحلى: 155/5، الروضة البهية: 127/1.

(7) ينظر: المغني: 207/2.

(8) الاستذكار: يوسف بن عبد الله القرطبي (ت463هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، 121/5–122.

(9) ينظر: شرح مختصر خليل: محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر، 117/2، المجموع: 137/5، المغني: 209/2، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: جعفر بن حسن الهذلي (المحقق الحلي)، مؤسسة مطبوعاتي، إسماعيليان، 30/1.

(10) ينظر: المجموع: 137/5.

(11) ينظر: المحلى: 114/5.

(12) المصدر نفسهُ.

(13) ينظر: الأم: محمد بن إدريس الشافعي ابو عبد الله (ت204هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط2، 268/1، المغني: 209/2، المحلى: 138/5.

(14) سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ، 18/4، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة بن تيمية، القاهرة، 144/2.

(15) مصنف بن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت235هـ)، تحقيق: كمال يوسف مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ، 38/3.

(16) المصدر نفسه.

(17) المدونة الكبرى: مالك بن أنس الأصبحي (ت179هـ)، دار صادر، بيروت، 256/1، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني: صالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت، 288/1.

(18) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، 426/1.

(19) ينظر: بدائع الصنائع: 302/1، الكافي في فقه ابن حنبل: عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط5، 1988م، 264/1، البحر الزخار: 123/3.

(20) ينظر: بدائع الصنائع: 302/1.

(21) ينظر: شرائع الإسلام: 30/1.

(22) ينظر: الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار المغرب، بيروت، 1994م، 476/2، إعانة الطالبين: السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر، بيروت، 108/2، المغني: 209/2، منار السبيل: إبراهيم بن محمد بن سالم (ت1353هـ)، تحقيق عصام القلمجي، الرياض، ط2، 1405هـ، 162/1.

(23) المحلى: 116/5.

(24) المغني: 209/2.

(25) المغني: 209/2.

(26) ينظر: حاشية ابن عابدين: 252/2، منار السبيل: 162/1.

(27) صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، دمشق- بيروت، ط3، 1987م، 451/1.

(28) ينظر: حاشية ابن عابدين: 252/2، المغني: 207/2، منار السبيل: 162/1.

(29) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم، دار المعرفة بيروت، 191/2، حاشية الدسوقي: 417/1، إعانة الطالبين: 118/2، الفروع: محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، 180/2، المحلى: 417/1.

(30) صحيح البخاري: 451/1.

(31) بدائع الصنائع: 304/1، المجموع: 261/5، المغني: 207/2، المحلى: 417/1، شرائع الإسلام: 30/1، البحر الزخار: 126/3-127.

(32) شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، 190/15.

(33) ينظر: بدائع الصنائع: 304/1.

(34) ينظر: المجموع: 223/5، المغني: 207/2.

(35) ينظر: المغني: 207/2.

[36] ينظر: البحر الرائق: 202/2، الفواكه الدواني: 299/1، المجموع: 241/5، المغني: 222/2، شرائع الإسلام: 35/1، المحلى: 116/5، البحر الزخار: 127/3.

[37] سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي (ت303هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، ط2، 1986م، 649/1، 81/4، تلخيص الحبير: 127/2.

[38] تحفة الأحوذي: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت1253هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 303/5.

[39] ينظر: البحر الرائق: 202/2، الفواكه الدواني: 299/1، المجموع: 241/5، المغني: 222/2، شرائع الإسلام: 35/1، المحلى: 116/5، البحر الزخار: 127/3.

[40] المغني: 222/2.

[41] ولعل هذه العلامات إذا اجتمعت في قتيلٍ تكون دالة على المسلم، وبخلافها لا تكون منضبطة؛ لأنها توجد في غير المسلم. ينظر: المغني: 208/2.

[42] بدائع الصنائع: 303/1، المجموع: 123/5، المغني: 203/2.

[43] سنن النسائي الكبرى: 687/1، نصب الراية شرح أحاديث الهداية: عبد الله بن يوسف الزيلعي، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، 1357هـ، 281/2.

[44] شرح فتح القدير: محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت681هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2، 133/2.

[45] ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن رشد القرطبي، دار الفكر، بيروت، 165/1، الفواكه الدواني: 285/1، المغني: 208/2، الروضة البهية: 129/1-130، البحر الزخار: 92/1.

[46] بداية المجتهد: 165/1، الفروع: 154/2.

[47] ينظر: حاشية الدسوقي: 427/1، الأم: 269/1، المغني: 218/2.

[48] المنثور: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، تحقيق الدكتور تيسير فائق وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1405هـ، 337/1، الفتاوى الهندية:

للشيخ نظام الدين وجماعة من علماء الهند، المطبعة الأميرية، بولاق، ط2، 1310هـ، 159/1.

(49) ينظر: المبسوط: محمد بن احمد أبو بكر السرخسي (ت490هـ)، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ، 54/2.

(50) المصدر نفسه.

(51) المغني: 208/2.

(52) ينظر: البحر الرائق: 210/2، حاشية الدسوقي: 428/1، المجموع: 260/5، المبدع: إبراهيم بن مفلح الحنبلي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ، 278/2.

(53) ينظر: منح الجليل: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، 1989م، 301/1، المجموع: 260/5، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علاء الدين أبو الحسن بن سليمان المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، 471/2، المحلى: 114/5، البحر الزخار: 127/3.

(54) المهذب: إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الفكر، بيروت، 138/1.

(55) ينظر: روضة الطالبين: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 140/2، الإنصاف: 471/2.

(56) المصدر نفسهُ.

(57) مواهب الجليل مواهب الجليل شرح مختصر خليل: محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ، 251/2، المجموع: 261/5، المغني: 217/2، البحر الزخار: 95/3.

(58) ينظر: المجموع: 261/5.

(59) ينظر: المجموع: 260/5، الإنصاف: 471/2، المغني: 217/2، المحلى: 114/5.

(60) ينظر: المجموع: 260/5–261، المغني: 217/2.

(61) ينظر: البحر الرائق: 196/2، مواهب الجليل: 251/2، المجموع: 205/5، المغني: 217/2، المحلى: 114/5، شرائع الإسلام: 35/1، البحر الزخار: 95/3.

(62) البحر الرائق 196/2، مواهب الجليل: 251/2، المجموع: 205/5، المغني: 217/2، المحلى: 114/5، شرائع الإسلام: 35/1، البحر الزخار: 95/3.

(63) مواهب الجليل: 151/2، روضة الطالبين: 140/2، المغني: 217/2.

(64) المصادر السابقة.

(65) البحر الرائق: 210/2، حاشية الدسوقي: 428/1، المجموع: 261/5، المغني: 217/2، البحر الزخار: 127/3.

(66) ينظر: المغني: 217/2، المجموع: 261/5.

(67) ينظر: حاشية الدسوقي: 428/1، المبدع: 278/2.

(68) المصادر نفسها.

(69) ينظر: فتح القدير: 473/1، المدونة الكبرى: 263/1، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: محمد بن أحمد الشاشي القفال، تحقيق د.ياسين أحمد إبراهيم، مؤسسة الرسالة، دار الأرقم، بيروت، عمان، ط1، 1400هـ، 299/2، الإنصاف: 556/2، المحلى: 167/5، شرائع الإسلام: 35/1، البحر الزخار: 89/3.

(70) ينظر: فتح القدير: 473/1، المدونة الكبرى: 263/1، حلية العلماء: 299/2، الإنصاف: 556/2، المحلى: 167/5، شرائع الإسلام: 35/1، البحر الزخار: 89/3.

(71) سورة المائدة آية (32).

(72) تفسير الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، 201/6.

(73) المحلى: 167/5.

(74) ينظر: التاج والإكليل: 254/2، حلية العلماء: 299/2، المغني: 413/2.

(75) ينظر: الإنصاف: 556/2، الكشاف القناع: 146/2.

(76) ينظر: حاشية الدسوقي: 429/1، الفواكه الدواني: 302/1، المغني: 216/2.

(77) سنن ابن ماجة: محمد بن يزيد القزويني (ت273هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، 516/1، سنن البيهقي: 58/4، تلخيص الحبير: 54/3، خلاصة البدر

المنير: عمر بن علي بن الملقن الأنصاري، تحقيق حمدي عبد المجيد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1410هـ، 99/2.

[78] عون المعبود: محمد شمس الحق العظيم آبادي: دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، 18/9.

[79] المصدر نفسهُ.

[80] ينظر: المغني: 216/2.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1- الاستذكار: يوسف بن عبد الله القرطبي (ت463هـ)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

2- إعانة الطالبين: السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر، بيروت.

3- الأم: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (ت204هـ)، ط2، دار المعرفة، بيروت.

4- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علاء الدين أبو الحسن بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

5- البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم، دار المعرفة، بيروت.

6- البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأمصار: أحمد بن يحيى المرتضى (ت840هـ)، دار الكتاب الإسلامي.

7- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت587هـ)، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982.

8- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن رشد القرطبي، دار الفكر، بيروت.

9- تحفة الأحوذي: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت1253هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

10- تفسير الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت، 1405هـ.

11- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

12- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير، وزارة الأوقاف، المغرب، 1387هـ.

13- الثمر الداني شرح رسالة القيرواني: صالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.

14- حاشية ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، دار الفكر، بيروت، 2000م.

15- حاشية البجيرمي: سليمان بن عمر بن محمد، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا.

16- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت.

17- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: محمد بن أحمد الشاشي القفال، تحقيق: د.ياسين أحمد إبراهيم، ط1، مؤسسة الرسالة، دار الأرقم، بيروت، عمان، 1400هـ.

18- خلاصة البدر المنير: عمر بن علي بن الملقن الأنصاري، تحقيق: حمدي عبد المجيد، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1410هـ.

19- الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار المغرب، بيروت، 1994م.

20- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: زين الدين بن علي العاملي، العالم الإسلامي، بيروت.

21- روضة الطالبين: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

22- سنن ابن ماجة: محمد بن يزيد القزويني (ت273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

23- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

24- سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ.

25- سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي (ت303هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، 1986م.

26- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: جعفر بن حسن الهذلي (المحقق الحلي)، مؤسسة مطبوعاتي، إسماعيليان.

27- شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.

28- شرح فتح القدير: محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت681هـ)، ط2، دار الفكر، بيروت.

29- شرح مختصر خليل: محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر.

30- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، ط3، دار ابن كثير- اليمامة، دمشق، بيروت، 1987م.

31- عون المعبود: محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

32- الفتاوى الهندية: للشيخ نظام الدين وجماعة من علماء الهند، ط2، المطبعة الأميرية، بولاق، 1310هـ.

33- الفروع: محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ.

34- الفواكه الدواني: أحمد بن غنيم النفراوي (ت1125هـ)، ط2، دار الفكر، بيروت، 1415هـ.

35- الكافي في فقه ابن حنبل: عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق: زهير الشاويش، ط5، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988م.

36- المبدع: إبراهيم بن مفلح الحنبلي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ.

37- المبسوط: محمد بن احمد أبو بكر السرخسي (ت490هـ)، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ.

38- المجموع شرح المهذب: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمود مطرحي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1996م.

39- المحلى: علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت456هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

40- المدونة الكبرى: مالك بن أنس الأصبحي (ت179هـ)، دار صادر، بيروت.

41- مصنف بن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت235هـ)، تحقيق: كمال يوسف، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.

42- المغني: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت620هـ)، ط1، دار الفكر، بيروت، 1405هـ.

43- منار السبيل، إبراهيم بن محمد بن سالم (ت1353هـ)، تحقيق: عصام القلمجي، ط2، الرياض، 1405هـ.

44- المنثور: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، تحقيق: الدكتور تيسير فائق، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1405هـ.

45- منح الجليل: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، 1989م.

46- المهذب: إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الفكر، بيروت.

47- مواهب الجليل مواهب الجليل شرح مختصر خليل: محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، ط2، دار الفكر، بيروت، 1398هـ.

48- نصب الراية شرح أحاديث الهداية: عبد الله بن يوسف الزيلعي، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، 1357هـ.

فهم نصوص السنة النبوية
بين اتباع الهوى ومتابعة الهدى
(زكريا أزون نموذجا)

د. جاسم محمد راشد

كلية أصول الدين

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

إن دراسة متأنية لأسباب الانحراف في فهم نصوص الكتاب والسنة راجعة لواحد من أربع مدارس:

المدرسة الأولى: الباطنية وهؤلاء ألغوا المعاني الظاهرية للنصوص وحولوا النصوص إلى رموز، وجعلوا مهمة فهمها وإدراك معانيها من حق الإمام المعصوم، فهو وحده القادر على ذلك، وبذلك عطلوا النصوص، فهي حكر على ذلك الإمام.

المدرسة الثانية: الظاهرية، وهؤلاء اقتصروا على ظواهر النصوص فضاق منهجهم عن استيعاب مقاصد الشريعة، وبذلك عطلوا روح الشريعة الصالحة لكل زمان ومكان.

المدرسة الثالثة: العقلية وهذه المدرسة حكمت الأصول الكلامية، وجعلوا العقل حاكما على النصوص فردوا كثيرا من نصوص الكتاب والسنة بحجة عدم انسجامها مع عقولهم.

المدرسة الرابعة: مدرسة المشككين، وهذه المدرسة تقوم على إثارة الشبهات على السنة النبوية سندا ومتنا، متبعين بذلك الهوى، وإن قالوا نريد الهدى، وهذا البحث مناقشة لأحد أتباع هذه المدرسة، التي بالغت في إتباع الهوى والاستخفاف بالآخرين، من خلال زكريا أزون في كتابه (جناية البخاري) والذي اختار مجموعة من أحاديث الرسول ﷺ في صحيح الإمام البخاري وأبطلها بفهمه القاصر واتباعا للهوى، ولمعالجة هذا الموضوع المهم والخطير لابد أن نقف أمام المحاور الآتية:

المبحث الأول: ضوابط فهم الحديث النبوي الشريف.

المبحث الثاني: أمثلة من التأويل الباطل والتفسير الخاطئ لنصوص الحديث النبوي، من خلال زكريا أزون وكتابه جناية البخاري.

وأود أن أشير إلى أن الرد على أوزون و مناقشته، جاءت على وجه الإجمال لا التفصيل، وذلك لأمرين مهمين:

الأول: الظن الذي يشبه اليقين على أن الرجل مشكك لا مستشكل!.

الثاني: هذا الرد يتناسب مع طبيعة البحث فهو موجز فمادته لابد أن تكون كذلك، والرد أيضا جاء على وجه التمثيل والتأصيل، لا على جهة التعقيب لكل شيء أورده، وتلك الأمثلة مختارة من بعض فصوله، واستنتاجاته الخاطئة.

أما الخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

والله أسأل التوفيق والسداد.

المبحث الأول
ضوابط فهم الحديث النبوي الشريف

إن لكل خطاب مقصد وغاية ولا يمكن فهمه إلا من خلال ثوابت تحف بالخطاب ولها علاقة مهمة جدا بخلفية المتكلم وفكرته التي يقصدها فلا يمكن أن يُفهم الخطاب مجردا عن تلك القرائن.

فالعقل في ميزان الشرع مرتبط بالنقل والنص، ومقيد بقيوده وضوابطه وشروطه حتى يمكن الإفادة منه في مجال فهم النصوص وتفسيرها، والشواهد من القرآن الكريم كثيرة على ذلك منها قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾[2] فقد دعت الآية الأولى إلى وجوب التدبر في النصوص القرآنية، ولا يمكن ذلك إلا باستخدام العقل والنظر والتأمل، وفي الآية الثانية دلالة عظيمة على دور العلماء في استخراج الأحكام الشرعية بواسطة الاجتهاد من خلال النظر والتأمل في النصوص... وقال تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾ ﴾[3] وتدبر الآيات يكون بفهم معانيها ليتم العمل بها.

يقول الشاطبي: «العقل إذا لم يكن متبعا للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة وأنت تعلم ما في اتباع الهوى وانه ضلال مبين»[4].

وقال في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾ ﴾[5]، وتأملوا هذه الآية فإنها صريحة في أن من لم يتبع هدى الله في هوى نفسه فلا احد أضل منه وهذا شأن المبتدع فانه اتبع هواه بغير هدى من الله وهدى الله هو القرآن وما بينته الشريعة[6]، وقال د.محمد أديب صالح: «إن الرأي على نوعين:

أولهما: الرأي المحمود وهو الذي يجري على موافقتي معهود العرب في لسانها وأساليبها في الخطاب مع مراعاة الكتاب والسنة وما اثر عن السلف.

الثاني: الرأي المذموم وهو الذي يجافي قوانين العربية ولا يتفق مع الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة في البيان والأحكام»[7].

فالشرع إذا فقد العقل لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ضياع الشعاع عند فقد نور البصر، والعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع[8].

وقد اهتم العلماء الأصوليون والمفسرون بشروط الاجتهاد في تفسير النص ومعرفة دلالته وما يحمل عليه اللفظ وما لا يحمل.

يقول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: «التفسير بالرأي جائز إلا في موضعين: أن يكون التفسير بالهوى أو أن يكون للمفسر في موضوع الآية رأي معين، وله ميل إليه بطبعه، فيتأول النص القرآني على وفق هواه ورأيه ليحتج به على تصحيح غرضه وما يجنح إليه»[9].

وبين القرطبي عندما تحدث عن تفسير القرآن بالرأي المذموم: نوعين مما ينهى عنه في التفسير الأول: تفسير من يتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتج على تصحيح غرضه، والثاني: من يسارع إلى تفسير القرآن بالظاهر من غير استظهار للسماع، فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني من غير فهم منضبط كثر غلطه ودخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي، وقال «والنقل والسماع لابد له منه في ظاهر التفسير أولا: ليتقي به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط»[10]. وقال أيضا: «من قال بما سنح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطئ وإن من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح»[11].

فأحاديث النبي ﷺ من الوحي لا يمكن ان يفهمها رجل ليس له هذه الصنعة وهذا الفهم لذلك لابد من ضوابط لفهم أحاديث النبي ﷺ لكي يكون الفهم فهما صحيحا دقيقا بعيدا عن الزلل والشطط والهوى.

وقد أطنب ابن قيم الجوزية رحمه الله، في بيان الرأي الباطل بأنواعه والمحمود بأنواعه ومثل لكل نوع ونقل أقول العلماء في ذلك[12].

لذلك حدد العلماء مجموعة من الضوابط التي لابد منها لفهم الحديث النبوي، أجملها الشيخ القرضاوي وهي كما يأتي:

- فهم السنة في ضوء القرآن الكريم.
- جمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد.
- الجمع أو الترجيح بين مختلف الحديث.
- فهم الأحاديث في ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها.
- التمييز بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت للحديث.
- التفريق بين الحقيقة والمجاز في فهم الحديث.
- التفريق بين الغيب والشهادة.
- التأكد من مدلولات ألفاظ الحديث(13).

فليس كل من هب ودب يستطيع أن يلج ميدان تأويل النصوص والغوص في أعماقها لاستخراج مقاصدها وبناء الأحكام عليها، بل لابد له من أدوات وعدة وتجرد عن الهوى.

فإلغاء تلك الضوابط وعدم تحقيقها في فهمنا للنص النبوي يوقعنا بمشكل التكذيب والإنكار للسنة النبوية ويجعل أفهامنا مناقضة لما تدل عليه السنة عند المحققين من العلماء، ومن هاهنا حذر العلماء من الدخول في باب التصحيح وعدمه والتأويل وبيان مدلولات الألفاظ من غير الدراية بأصول العلماء التي يرجعون إليها عند تعارض الأدلة.

فلا يجوز لعالم أو طالب علم رد حديث النبي ﷺ بعد ثبوت صحته، من غير دليل، ومن رده بغير ذلك سقطت عدالته.

قال العالم الجليل إسحاق بن راهويه: «من بلغه عن رسول الله ﷺ خبر يقر بصحته ثم رده بغير تقية فهو كافر»(14).

قال عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ «قال علي رضي الله عنه هذه الآية كافية من عند رب العالمين في أنه ليس لنا اختيار عند ورود أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ وأنه من خير نفسه في التزام أو ترك أو في الرجوع إلى قول قائل دون رسول الله ﷺ فقد عصى الله بنص هذه الآية فقد ضل ضلالا مبينا وأن المقيم على أمر سماه الله ضلالا لمخذول»(15).

ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن عبد البر: «ليس أحد من علماء الأمة يثبت عنده حديث عن رسول الله ﷺ بشيء ثم يرده إلا بادعاء نسخ أو معارضة أثر غيره أو إجماع أو عمل يجب على أصله الانقياد إليه أو طعن في سنده ولو فعل ذلك بغير ذلك لسقطت عدالته فضلا عن أن يتخذ إماما وقد أعاذهم الله تعالى من ذلك». قال ابن الوزير: «التكذيب لحديث رسول الله ﷺ مع العلم أنه حديثه كفر صريح»[16].

وهناك ظاهرة تمثل عائقا كبيرا أمام معرفة الحق وسلوك سبيل الهدى إلا وهي اتباع الهوى وعدم متابعة الهدى، وهي مما حذرنا منها ربنا سبحانه وتعالى في محكم كتابه العزيز ونفرنا منها اشد تنفير، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾[17]. وكشف المفسرون عن عظيم هذا المعنى وخطورته عند تفسيرهم لهذه الآية الكريمة.

قال الماوردي: فيه ثلاثة أقاويل:

أحدها: أفرأيت من اتخذ دينه ما يهواه، فلا يهوى شيئاً إلا ركبه.

الثاني: أفرأيت من جعل إلهه الذي يعبده ما يهواه ويستحسنه، فإذا استحسن شيئاً وهو به اتخذه إلهاً، قاله عكرمة، قال سعيد بن جبير: كان أحدهم يعبد الحجر، فإذا رأى ما هو أحسن منه رمى به وعبدَ الآخر.

الثالث: أفرأيت من ينقاد لهواه انقياده لإلهه ومعبوده تعجباً لذوي العقول من هذا الجهل[18].

وقال البيضاوي: «ترك متابعة الهدى إلى متابعة الهوى فكأنه يعبده، وقرئ (آلهة هواه)»[19].

وقال الإمام الرازي: «يعني تركوا متابعة الهدى وأقبلوا على متابعة الهوى فكانوا يعبدون الهوى كما يعبد الرجل إلهه، وقرئ ﴿**آلهته هَوَاهُ**﴾ كلما مال طبعه إلى شيء اتبعه وذهب خلفه، فكأنه اتخذ هواه آلهة شتى يعبد كل وقت واحداً منها»[20].

وقد بلغ بأصحاب هذه المدرسة من الضلال وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ حتى قال احدهم لأتباعه: هذه مجموعة من الأحاديث خذوها وأتحداكم أن تجدوها في كتب السابقين واللاحقين، فقالوا أين نجدها يا شيخ، قال: حدثني بها رسول الله ﷺ مباشرة من غير واسطة في اليقظة، وهذا انحراف ما بعده انحراف وضلال ما بعده ضلال، وكانت هذه المدرسة سببا في ضلال كثير من أبناء المسلمين.

وقد بلغ بأحدهم تضعيف حديث النبي ﷺ الذي رواه ابن عمر قال فيه قال رسول الله ﷺ «**لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين**»[21]. وقد صححه الشيخ الألباني. فقال هذا الحديث موضوع كيف يكون صحيحا وأنا لدغت من جحر واحد أكثر من مرة.

وهؤلاء لا ضابط يضبطهم، ولا حد يحدهم غير اتباع الهوى والحقد على الإسلام والمسلمين. وهذا الحديث معلوم عند العلماء خبر في معرض الإنشاء، أي لا ينبغي للمؤمن أن يقع في الخطأ مرتين.

قد يؤدي الغلو في التمسك بالظاهر وإهمال المعاني إلى التقصير باللفظ عن عمومه أو تحميله فوق ما أريد به مما يترتب عليه الوقوع في أخطاء أثناء استنباط الأحكام[22]. وهذا يتنافى مع محبة الرسول ﷺ، ومع الاتباع الصادق له.

قال الحافظ ابن حجر: «محبة الرسول على قسمين كما تقدم ويزاد أن لا يتلقى شيئا من المأمورات والمنهيات إلا من مشكاته ولا يسلك إلا طريقته ويرضى بما شرعه حتى لا يجد في نفسه حرجا مما قضاه ويتخلق بأخلاقه في الجود والإيثار والحلم والتواضع وغيرها»[23].

المبحث الثاني
أمثلة من كتاب زكريا أوزون

قبل أن نضرب أمثلة من ذلك الكتاب نريد أن نقف مبينين منهج أوزون، ومأخذه الذي استقى منه فنقول:

حاول أزون من خلال فهمه القاصر أن يضعف أحاديث في صحيح الإمام البخاري وليس له أي مستند علمي يعتمد عليه غير الاعتماد على عقله واتباعا للهوى، وسوف اعرض لمنهج أوزون في كتابه ليتسنى لنا معرفة منهجه الانتقائي وكيف سار به، وهل اتبع المنهج العلمي كما يدعي أم اتبع هواه وجعله حاكما على النصوص، ولن أقف طويلا أمام الرد على كلامه؛ لأنه ليس له مستند علمي يعتمد عليه، وكذلك الغاية هي ضرب الأمثلة على ضلال العقول وانحرافها إذا أعمى الحقد أبصارها، وملئ الهوى أجوافها، ولن أنقل أقوال العلماء في شرح الحديث، للطعن في أحاديث النبي ﷺ، ونقلتها، لأنه ليس ممن يستشكل المعاني وإنما هو ممن يشكك في أصل ثبوت النص.

سمى أوزون كتابة جناية البخاري، وهذه التسمية أخذها من شيخه عبد الجواد ياسين في كتابه العقل الفقهي وهو يتكلم عن تدوين الحديث في زمن النبي ﷺ فقال: «تلك في رأينا هي الجناية الكبرى على الدين جناية التاريخ على النص التي لخصها النبي بعبارته الموجزة عن ضلال الأمم بما اكتتبوا من الكتاب مع كتاب الله»، وهو يشير إلى حديث أبي سعيد الخدري «من كتب غير القرآن شيئا فليمحه»، وهذا من أهم دعاوى المستشرقين والحاقدين بأن الحديث لم يدون في زمن النبي ﷺ، بل دون في عهد عمر بن عبد العزيز ﷺ، لذلك هم يشككون بصحة الحديث وانه من قول الصحابة والتابعين وليس من قول النبي ﷺ، وهذه المسألة قد أشبعها العلماء بحثا وتمحيصا، فقد ورد عن النبي ﷺ الأذن بالكتابة، وثبت عنه انه قال لعبد الله بن عمرو بن العاص: «**اكتب فو الذي نفسي بيده ما خرج مني إلا الحق**»[24]، وكانت عنده الصحيفة الصادقة والتي آلت بعد ذلك إلى حفيده عمرو بن شعيب فكان يحدث منها، وكذلك صحيفة علي بن أبي طالب، وصحيفة معاذ، وما كتب لأبي شاة[25]، ومراسلاته للملوك والأمراء، والمواثيق التي كتبت على عهده ﷺ، كل ذلك يدل على وجود الكتابة زمن النبي ﷺ.

أما أدلة النهي فمدارها على حديث أبي سعيد الخدري «قال قال رسول الله ﷺ **لاَ تَكْتُبُوا عني شَيْئاً إلا القرآن فَمَنْ كَتَبَ عني شَيْئاً غير القرآن فَلْيَمْحُهُ**»[26]. وحادثة سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ الذي جمع السنة واستخار الله ثم احرق ما جمع.

فيمكن الجمع بين أدلة النهي وأدلة الجواز فنقول: بان النهي كان عاما والإذن كان خاصا، بدليل أن الصحابة الذين كتبوا السنة كانت أسمائهم معلومة، فقد أذن النبي ﷺ لمن أمن منه أن لا يختلط عليه القرآن مع السنة، ويمكن أن نقول أيضا: بان النهي أنما كان عن كتابة القرآن والسنة في صحيفة واحدة، أي لا تكتبوا عني غير القرآن في الصحيفة الواحدة، ومن كتب عني غير القرآن شيئا فليمحه، ولا تستوجب هذه المسألة كل ما أثير حولها من الحاقدين والمستشرقين وأذنابهم ليجعلوها معول هدم وطعن في السنة النبوية.

أما وصف الكتاب فقد قسم أوزون كتابه إلى مقدمه وثمانية فصول وخاتمة، وجاء في مئة وستين صفحة من القطع الصغير.

أما المقدمة فقد صب فيها كل ما يمكن أن يضعه من التشكيك والطعن والاستخفاف بالإسلام والمسلمين فقال في مقدمة كتابه: «إن إشكالية الحديث النبوي من أهم

وأعقد الأمور في الدين الإسلامي، والبحث فيها يتطلب جرأة مدعومة بالعلم والحجة والبينة نظرًا لحساسيتها.

وإذا كان ما في (صحيح البخاري) محاطًا بالهالة والقدسية فإن إعمال العقل والتخلص من أوهام النقل هو ما تم السعي إليه في هذا الكتاب الذي جاءت أبحاثه مبسطة مركزة مباشرة وبعيدة عن التعقيد والتكرار والاستطراد الذي اتصفت به معظم كتب التراث»[27].

أولا: أما كون صحيح الإمام البخاري والإمام مسلم محاطان بالهالة كما يدعي أوزون فليس لأنهما اشترطا الصحيح من الأخبار في كتابيهما فقط، وإنما لإجماع الأمة على أنهما أصح الكتب بعد كتاب الله سبحانه وتعالى، فمكانة الصحيحين جاءت، من إجماع الأمة على ذلك، فلا نترك إجماع الأمة لأمر رجل لا نعرف أمسلم هو أو مدعي؟.

ثانيا: لا ادري من أين جاء أوزون بهذا الوهم والادعاء على الحديث النبوي بأنه يعد إشكالية في الدين الإسلامي، فلا أشكال بين المسلمين- والحمد لله- في الحديث النبوي الشريف كما يزعم أوزون، بل الحديث النبوي حجة عند جميع المسلمين بكل طوائفهم (السنة والشيعة والمعتزلة والزيدية والخوارج) ومذاهبهم الثمانية (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والإباضية والإمامية) وهو المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، ويمكن لأوزون أن يفتح أي كتاب من كتب أصول الفقه ليقف على هذه الحقيقة.

ثالثا: لا يوجد اشد وأحرص من المحدثين في نقل حديث النبي ﷺ وتمحيصه فلم تأخذهم في الله لومة لائم، «قال إسماعيل بن أبي أويس سمعت خالي مالكا يقول إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم لقد أدركت سبعين ممن يقول قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين فما أخذت عنهم شيئا وإن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان به أمينا لأنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن وقدم علينا ابن شهاب فكنا نزدحم عند بابه»[28].

وقال إسحاق بن محمد الفروي: «سئل مالك أيؤخذ العلم ممن ليس له طلب ولا مجالسة فقال لا فقيل أيؤخذ ممن هو صحيح ثقة غير أنه لا يحفظ ولا يفهم ما يحدث به فقال لا يكتب العلم إلا عمن يحفظ ويكون قد طلب وجالس الناس وعرف وعمل ويكون معه ورع»[29].

ومن يرجع إلى كتب الرجال والعلل ويقرأ شروط المحدثين في قبول الحديث ورده يدرك تماما حرص المحدثين على صون حديث النبي، وانه لا كمال إلا لله و لا عصمة إلا لرسوله ﷺ أما ماعدا ذلك فلكل أمام الشروط سواء من حيث المراجعة والمناقشة، قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: «كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا صاحب هذا القبر ﷺ»[30].

فهذا الوهم والإشكال لا يوجد إلا في عقل أوزون وسلفه من المستشرقين، وغيرهم، بل أطبق الباحثون الغربيون المنصفون بأن علم الحديث وشعبه المعرفية، كل ذلك من خصائص هذه الأمة، فكانت علوم الحديث المنهج الأمثل التي اتبعها المصنفون في مختلف الفنون، لتحقيق علومهم.

أما الفصل الأول فقد جعله في زبده الكتاب وقال فيه: «الحديث النبوي أمر شائك وعر مملوء بالمصاعب ومحفوف بمخاطر التكفير وصيحات الخروج عن الدين والملة»[31]. وهذا ما لم يقل به احد قبل الأب أوزون الذي ادعى انه مسلم وان غيرته على المسلمين دفعته إلى ذلك لإنقاذ الدين من إمام المحدثين.

أما كون الحديث النبوي شائك وعر، ذلك لأنه لا يفهمه إلا أهله والمشتغلون به وليس الدخلاء والجهلاء الذين أعمى الله أبصارهم واغفل الله قلوبهم أم على قلوب اقفالها، بل نصوص الحديث النبوي بأسلوب عربي مبين في أعلى درجات الفصاحة، وبعيدة عن الغموض، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾[32].

وقد سأل أوزون في هذا الفصل مجموعة من الأسئلة التي توضح غايته من تأليف كتابه فقال: «وقبل البدء في الدخول إلى فصول وموضوعات الكتاب، نطرح على مائدة البحث الأسئلة الأساسية التالية:

س 1: هل الحديث النبوي وحى منزل؟

س 2: هل الحديث النبوي مصدر تشريع؟

س 3: هل الحديث النبوي مقدس؟

س 4: هل يفسر الحديث النبوي القرآن الكريم؟

س 5: هل كل رواة الحديث النبوي من الصحابة عدول ثقات؟

س 6: هل يوافق الحديث النبوي كما وردنا المعطيات العلمية والنظم والأعراف السائدة اليوم؟

س 7: هل وحد الحديث النبوي كما وردنا الأمة وطورها؟

س 8: ماذا نأخذ من الحديث النبوي؟

س 9: هل وفق الإمام البخاري في صحيحه؟!».

من خلال هذه المقدمة وهذه الأسئلة ترتسم الصورة واضحة عن الرجل وعما يريد أن يقوله ويسعى إليه، وفي كل أجوبته على هذه الأسئلة اتصفت إجابته بالتشكيك والطعن والاستخفاف واتباعا للهوى، فقد قال: على سبيل المثال في الجواب عن السؤال السابع: «من يدرس التاريخ الإسلامي بحياد وموضوعية ويقف على حال المسلمين اليوم ببحث وتأمل ليستنتج ما ينتظرهم من مستقبل، يدرك تماما أن الحديث النبوي لعب دورًا رئيسيًا فى تقسيم الأمة وتضارب آرائها وأفكارها ومذاهبها بحجة التعددية، تلك التي يغلب عليها طابع الطائفية والقبلية والعصبية والتي لا تقبل الطرف الآخر أو تعترف به وإن زعمت غير ذلك. والأحاديث المنسوبة بما فيها من معطيات على الصعيد الفكري والسياسي والاجتماعي أدت إلى تخلف الأمة وتواكلها وإيمانها بالخرافة لحلول مشاكلها العالقة عوضًا عن العمل والعلم.

وعلى الرغم من الصيحات التي تظهر هنا وهناك في بعض الكتب وعلى كل شاشات التلفزة لتتحدث عن مكانة العمل والعلم فى معطيات الحديث النبوي فإنها لا تتعدى على أرض الواقع الشعارات والأقوال الرنانة»[33].

هكذا يعتقد ويدعي أنه مسلم يغار على الأمة ويريد أن ينجيها من البخاري، أما في جواب سؤاله عن عدالة الصحابة، فقد اختار ثلاثة من أصحاب النبي ﷺ وهم السيدة عائشة وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، لأنهم أكثروا النقل عن النبي ﷺ، ليصب جام غضبه وحقده على الإسلام والمسلمين من خلالهم من غير دليل ولا حجة، وهو يقلد بذلك أبا رية وشبهاته في كتابه (أضواء على السنة)، وقد رد العلماء على شبهات أبي رية، منهم العلامة المعّلمي في كتابه: (الأنوار الكاشفة)، والشيخ مصطفى السباعي في كتابة (السنة وحجيتها)، وفيها من العلم والأدلة ما يكفي، ولا مجال لاستعراضها في هذا البحث، ولو كلف أوزون نفسه ورجع إليها لتجنب كثيرٍ من السقطات التي وقع بها كما وقع بها سلفه أبو رية.

أما الفصل الثاني فقد قال فيه البخاري والقرآن، واختار من ذلك ثلاثة مواضع هي: أحاديث أسباب النزول وأحاديث النسخ والأحاديث القدسية لجعلها منطلقا للطعن، ومنفذاً للتشكيك فقال: حديث عمر بن الخطاب، أن رجلا من اليهود قال له: يا أمير المؤمنين! آية

فى كتابكم تقرؤونها، لو علينا، معشر اليهود، نزلت!! لاتخذنا ذلك اليوم عيدا، قال: أي آية؟ قال: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾قال عمر: قد عرفنا ذلك اليوم، والمكان الذي نزلت فيه على النبى ﷺ وهو قائم بعرفة، يوم جمعة(34).

قال أوزون: الشرح والمناقشة «يقال أن الرجل المعنى من اليهود في الحديث هو كعب الأحبار قبل أن يسلم. ويتضح من ذلك الحديث عدم وجود أي قول أو رأى أو تعليق صادر عن الرسول الكريم ﷺ، وأن المتحدث هو الصحابي الجليل عمر بن الخطاب، وأن صاحب الرأي حول تلك الآية- التي لا يفتأ السادة العلماء تكرارها- هو كعب الأحبار، حسب كتب الأثر والتفسير السائدة»(35). وعليه فإذا كانت تلك الآية تكفي معشر اليهود حسب نص الحديث فإن ذلك شأنهم أو شأن حبرهم ولا علاقة لذلك بالمسلمين من قريب أو بعيد.

ومنطق الأمور أن تكون هذه الآية نهاية التنزيل الحكيم لأنها تدل على اكتمال الدين وإتمام نعمة الله- عز وجل- ورضاه ولا يعقل أن ينزل بعدها أية أحكام أو تعليمات أو تشريعات جديدة لتكون ناسخة لها(36).

أبى أوزون إلا أن يظهر عبقريته العلمية في هذا الحديث ليقول، إن هذا الحديث ليس من قول الرسول، وما علم أن كتب الأحاديث نقلت لنا المرفوع والموقوف والمقطوع، ثم هذه حادثة نقلها الإمام البخاري ليثبت لنا أهمية هذه الآية العظيمة، على لسان رجل غير مسلم.

أما قوله: (منطق الأمور أن تكون هذه الآية نهاية التنزيل)، لم يقل احد من العلماء أن هذه الآية هي آخر آية نزلت لكنها من أواخر ما نزل من القرآن، ثم أن الآية تدل على الكمال، ويمكن أن نقف أمام هذا الأمر من خلال النقاط الآتية:

أولا: الخلاف في أول ما نزل وآخر ما نزل من الذكر الحكيم لا يترتب عليه حكم عقائدي، وإلا لبينه رسول الله ﷺ.

ثانيا: لا خلاف بين العلماء على أن آية اليوم أكملت لكم دينكم نزلت في حجة الوداع، يوم عرفة وفي يوم الجمعة وهذا ما أكده سيدنا عمر ولم يقل أنها آخر آية نزلت.

ثالثـا: حـاول أوزون مـن خـلال سـرد الأحاديـث الأخـرى أن يضـرب النصـوص بعضـها مـع بعض موهما أنها متعارضـة، فنقل حديث ابن عباس ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ﴾(37). هي آخر ما نزل وما نسخها شيء.

وهذا الحديث جواب لسعيد بن جبير الذي رحل إلى ابن عباس يسأله عن هذه الآية التي اختلف فيها أهل الكوفة فوجد الجواب عند ابن عباس ولم يقل له ابن عباس أنها آخر آية نزلت، وإنما أخر ما نزلت من الأحكام.

رابعا: حاول أوزون أن يتعالم على القارئ فقال: «ومع ذلك فإن الإمام البخاري يورد لنا قولا مخالفا آخر نطلب من الأخ القارئ متابعته معنا»، فينقل رواية البراء بن عازب بقوله: «آخر سورة نزلت براءة وآخر آية نزلت يستفتونك»، والعلماء على أن آخر سورة من السور وآخر آية خاتمة للسور(38).

وهذا ما يؤيده ما نقله البخاري بلفظ «عن البراء ﷺ قال آخر سورة نزلت كاملة براءة وآخر سورة نزلت خاتمة سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة»(39). ولا يوجد تعارض في النصوص وإنما التعارض في عقل أوزون فقط.

خامسا: لا خلاف بين العلماء على أن آخر آية نزلت على النبي ﷺ هي آية الربا نقل البخاري عن ابن عباس ﷺ: «أن آخر آية نزلت على النبي ﷺ آية الربا»(40).

أما الفصل الثالث: فقد جعله في البخاري والرسول، واختار حسب تقسيمه المواضـع الآتيـة «الرسـول والـرأي الآخـر، الرسـول والغـزو، الرسـول وتطبيـق الحـدود، الرسـول وتـأثير الآخرين»(41).

فنقل تحت عنوان الرسول والرأي الآخر: أحاديث البخاري في قتل النبي ﷺ لكعب بن الاشرف وقتل أبي رافع، وقال: «النتيجة: يتضح تمامًا من الأحاديث الثلاثة الواردة سابقًا أن الرسول الكريم قد أمر بالتصفية الجسدية للمعارضـة الفكرية لـه؛ وهو أمر لا يمكن قبول نسبته إلى المصطفى الذي أرسل رحمة للعالمين والذي عفا عمن حاول قتله، فما بالنا بمن خالفه الرأي والرؤيا؟.

وإن مـن نفذ تلـك الأعمـال- ونسـبها إلـى الرسـول الكـريم- كـان مفعمًـا بالعصـبية والطائفية والقبلية التي لم تلبث إلا أن ظهرت- بعد انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى- في معارك وفتن طاحنة كموقعتي الجمل وصفين وموقعة الحرة وغيرها، وإذا كان الإمام البخاري

قريب عهد من تلك القبلية والعصبية ولم يجد في تقبل تلك الأحداث وإثباتها في صحيحه أية غضاضة، فعلينا رفض قبولها كسنة نبوية في أيامنا المعاصرة واعتبارها حوادث تاريخية سياسية لا علاقة للدين الحنيف بها»[42].

حاول أوزون الطعن بأحاديث النبي ﷺ بتخرصاته وتخيلاته ولم يقرأ التاريخ والسيرة النبوية العطرة ليقف على الحق فعندما وصل النبي ﷺ إلى المدينة قام بثلاثة أعمال مهمة هي: بناء المسجد والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار وكتاب الموادعة او الوثيقة كما سماها المؤرخون. وهذه الوثيقة نظمت العلاقات، وحددت الحقوق والواجبات لأهل المدينة بكل تفاصيلها ومنها العلاقة مع اليهود الذين أشفق عليهم أوزون ومن بنود تلك الوثيقة انه من ارتكب إثما فلا يوقع ذلك إلا بنفسه، فبقي كعب بن الاشرف يحرض الناس على قتل النبي ﷺ وعلى المسلمين، ولم يلتزم بالعهد الذين بينه وبين النبي ﷺ، فقد نكث بالعهد وغدر فاستحق ذلك ولاسيما والمدينة في صراع مع المشركين جميعا، فوجود مثل كعب ومن معه يحرضون الناس على المسلمين في السر والعلن كان على النبي ﷺ أن يجعل لهم ردعا[43].

ثم إن اليهود أهل غدر بالعهود والمواثيق فلما غدروا عهدهم أمر النبي ﷺ بقتل كعب الذي يشتم النبي ﷺ ويحرض الناس على المسلمين، روى الإمام البخاري أن رسول اللَّهِ ﷺ قال: «**مـن لِكَعْبِ بن الأشراف فإنه آذَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﷺ** فقال محمد بن مَسْلَمَةَ أنا» ففزعت اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله طرق صاحبنا ليلا فقتل فدعاهم إلى أن يكتب بينه وبينهم كتاب وهو الكتابة الثانية للكتاب مع اليهود فإن النبي ﷺ كتب معهم الكتاب أول قدومه المدينة ثم جدده بعد قتل كعب بن الاشرف وما كان للنبي ﷺ أن يقتل كعب لولا أن بينه وبينهم ذلك الكتاب، وهذا ما تفعله الدول المتقدمة اليوم مع الخونة والمنافقين، المتآمرين على سلامة وحدة البلاد، ولا يعطون للمواطنة حقها، والتي يتغنى بها أوزون فما كان ذلك منقصة عنده قديما فهو مدنية وحضارة اليوم.

وقال في الغزو: «عن أبى هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: (**بعثت بجوامع الكلم، ونصرت بالرعب، فبينما أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يديّ**)»[44].

قال أوزون: «لا عجب أن يؤيد الرسول الكريم بالحكمة والموعظة وبليغ القول (جوامع الكلم) ولكن أن ينصر بالرعب عوضًا عن الخشوع والمحبة؛ وأن يؤتى بمفاتيح الخزائن عوضًا عن مفاتيح الاتباع والإيمان، فإن ذلك يجعلنا نصف تلك الأحاديث- كما

ذكر بعضهم– بالأحاديث الأموية (لا النبوية) التي تنبض بتبرير ساسة الانتشار والتوسع والسيطرة»[45].

لم يستطيع أوزون أن يخفي حقده على الإسلام والمسلمين حينما غير التاريخ وانتقل إلى ما حدث بين الصحابة في موقعه الجمل والحرة لينعتها بالعصبية والقبلية ولو كان مسلما ومنصفا كما يدعي لضرب مثالا بحروب الردة وهي قبل موقعه الجمل والحرة ولكن لابد أن يظهر بعض احاقده وشكوكه على سقطات لسانه وان تظاهر بالإيمان والغيرة على الدين حاول أوزون أن يطعن بالتاريخ الإسلامي للدولة الأموية كلها من خلال حديث النبي ﷺ «**نصرت بالرعب**» ونعتها بأنها أحاديث أموية وليست نبوية ولا ادري أي علاقة بين هذا الحديث وبين الدولة الأموية.

ولم يخفِ أوزون حقده على الإسلام والمسلمين وعلى الفتح الإسلامي أيام الدولة الأموية التي أدخلت اغلب أوروبا تحت حظيرة الإسلام وعقد معاوية لواء ليزيد لغزو القسطنطينية ولذلك سمى هذه الأحاديث بالأحاديث الأموية بدل الأحاديث النبوية وقال لتبرير سياسة التوسع والانتشار والسيطرة وقد تجاهل أوزون عن قصد أو غير قصد أن الإسلام جاء لإنقاذ الناس من ظلم الكنيسة وطغيان اليهود وحرر الناس من عبادة الناس إلى عبادة رب الناس.

وتحت عنوان الرسول وضحايا الحرب: نقل حديث أَبِى سَعِيدٍ قَالَ: بَعَثَ عَلِي رضي الله عنه إلى النَّبِي ﷺ بِذُهَيْبَةٍ، فَقَسَمَهَا بَيْنَ الأَرْبَعَةِ؛ الأَقْرَعِ بْنِ حَابِسٍ الْحَنْظَلِي، ثُمَّ الْمُجَاشِعِي وَعُيَيْنَةَ بْنِ بَدْرٍ الْفَزَارِي وَزَيْدٍ الطَّائِي، ثُمَّ أَحَدِ بَنِى نَبْهَانَ وَعَلْقَمَةَ بْنِ عُلاثَةَ الْعَامِرِى، ثُمَّ أَحَدِ بَنِي كِلابٍ، فَغَضِبَتْ قُرَيْشٌ وَالأَنْصَارُ. قَالُوا: يُعْطِى صَنَادِيدَ أَهْلِ نَجْدٍ وَيَدَعُنَا، قَالَ: **إِنَّمَا أَتَأَلَّفُهُمْ**. فَأَقْبَلَ رَجُلٌ غَائِرُ الْعَيْنَيْنِ مُشْرِفُ الْوَجْنَتَيْنِ نَاتِئُ الْجَبِينِ كَثُّ اللِّحْيَةِ مَحْلُوقٌ، فَقَالَ: اتَّقِ اللَّهَ يَا مُحَمَّدُ! فَقَالَ: مَنْ يُطِعْ اللَّهَ إذا عَصَيْتُ، أَيَأْمَنُنِي اللَّهُ عَلَى أَهْلِ الأرض فَلا تَأْمَنُونِي. فَسَأَلَهُ رَجُلٌ قَتْلَهُ، أَحْسِبُهُ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ، فَمَنَعَهُ. فَلَمَّا وَلَّى قَالَ: أن مِنْ ضِئْضِئِ هَذَا، أَوْ في عَقِبِ هَذَا قَوْمًا يَقْرَءُونَ القرآن لا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنْ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنْ الرَّمِيَّةِ، يَقْتُلُونَ أَهْلَ الإسلام وَيَدَعُونَ أَهْلَ الأَوْثَانِ، لَئِنْ أَنَا أَدْرَكْتُهُمْ لأَقْتُلَنَّهُمْ قَتْلَ عَادٍ[46].

وقال عقب هذه الرواية: «ورد ذلك الحديث في صحيح البخاري في أكثر من موضع (كتاب) وعلى الرغم من أن الراوي نفسه– أبو سعيد الخدري– فقد اختلف المتن في

كل رواية؛ فمرة يتحدث عن ذهبية أرسلها الإمام على إلى الرسول ومرة يتحدث عن قسمة عامة، ومرة يذكر اسم المعترض على القسمة بأنه ذو الخويصرة وأخرى يصفه بأنه رجل غائر العينين، ومرة يؤكد قول الرسول بضرورة قتلهم (من اعتبروا الخوارج) ومرة لا يذكر حكم قتلهم وكأن فتوى القتل وحياة الناس أمر عادى جدًا يمكن إسقاطه! [47]. ويبدو أن الإمام البخاري لم يهتم بمراجعة تلك الروايات والتنسيق بينها في كتب صحيحة... ليعتمد أدقها؛ ويظهر الحديث غضب واعتراض قريش والأنصار على توزيع وقسمة الرسول حيث كان جوابه لذلك بقوله: (إنما أتألفهم) ويبدو أن ذلك الرجل الغائر العينين كان أكثر جرأة في طرحه حيث طالب الرسول صراحة بتقوى الله والعدل في قسمته[48].

لقد اكتشف العلامة أوزون بان هذا الحديث متناقض ومختلف المتن مع أن الراوي واحد وهو أبو سعيد الخدري وان الإمام البخاري لم يهتم بمراجعة تلك الروايات ويأتي بما ينسجم مع عقل أوزون ولا يوجد أي إشكال في متن الحديث كما يدعي العلامة أوزون فكون بعض الروايات ذكرت اسم المعترض وهو ذو الخويصرة، والأخرى ذكرته بصفته وهو غائر العينين هل هذا تناقض كما يدعي أوزون ومعلوم بان الإمام البخاري يأتي بالحديث ويأخذ منه الجزء الذي يحتاجه في بناء الأحكام لان صحيح البخاري ليس كتاب تاريخ فهو ينقل الحديث ويقطعه لبناء الأحكام الشرعية ومن مناقب الإمام البخاري انه من خلال هذه الروايات وإثباتها في صحيحه نصل إلى كمال الخبر التاريخي. ولم يدرك صاحب الغيرة على الإسلام والمسلمين أوزون بان الاعتراض على رسول الله ﷺ خروج من الإيمان فقال تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ وقال ﴿ لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ ﴾ فلم يتوانى أوزون بان يمدح ويثني على من يعترض على النبي ﷺ بأنه بطل وأكثر جرأة وطلب الرسول صراحة بتقوى الله والعدل في القسمة.

ومهما تكن مؤشرات المعارضة الواردة فقد ظهرت تمامًا زمن الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب ﷺ الذي عطّل حكم المؤلّفة قلوبهم واسترد بعض الأراضي منهم».

وقد أشفق الأب أوزون على سلفه من اليهود والنصارى الذين كان الإسلام يعطيهم سهم المؤلف قلوبهم ليحمل سيدنا عمر بأنه عطل سهمهم وحرمهم من حقهم.

أما الفصل الرابع: فقد عنونه بعنوان البخاري والديانات الأخرى، وقد انتقى سبعة أحاديث من صحيح الإمام البخاري ليجعلها محورا لطعونه وشكوكه فقال: «حديث أبى ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: **أتانى آتٍ من ربى فأخبرني**، أو قال **بشرني**، **أنه من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة**. قلت وإن زنى وإن سرق؟ قال: **وإن زنى وإن سرق**».

قال: «ورد ذلك الحديث بأكثر من موضع (باب) وبأكثر من رواية وفيه اختلاف في متنه مع وجود الراوي نفسه، وهو يؤكد أن الجنة ستكون من نصيب أمة النبي محمد ﷺ وإن زنى أهلها وسرقوا. كما أن الحديث يوافق ويعارض حديث الرسول القائل: «**إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم**» يوافقه بأن أمة النبي محمد ﷺ هي الأمة المميزة وجزاؤها الجنة دومًا ونعم المصير؛ ويعارضه بأن من يعمل أو يقل شيئا يحاسب عليه، على عكس رواية أبى ذر التي تمنح الجنة على الرغم من السرقة والزنا**!!**.

أخيرًا فإن ذلك الحديث يتماشى مع الحديث التالي الذي يؤكد أن الجنة للمسلمين حصرًا دون غيرهم ويظهر ذلك واضحًا في العبارة التالية من الحديث «وذلك أن الجنة لا يدخلها إلا نفس مسلمة»(49).

ومن شرحه لهذا الحديث تتكشف شخصية أوزون وحقده على الإسلام وأمة النبي ﷺ فقال مستخفا بان الجنة مأوى امة محمد وحدها ولو كان الرجل مسلما لفرح بذلك وان الأمة جميعا ستدخل الجنة وهذا ما نعتقده بان من مات من امة النبي ينقسمون إلى صنفين **الصنف الأول:** يدخلون الجنة بغير حساب وهؤلاء ينقسمون إلى أربعة أقسام: الأول صغار المسلمين الذين يموتون صغارا، والثاني: المجنون الذي اتصل جنونه بالبلوغ، والثالث: الموفقون الذين لم يحدثوا ذنبا في حياتهم، أما الرابع: فهؤلاء التائبون من ذنوبهم ولم يحدثوا ذنبا بعد توبتهم. قال تعالى ﴿ **إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖ** ﴾.

أما الصنف الثاني: وهم الذين يموتون على المعاصي من امة النبي ﷺ فهؤلاء ينقسمون إلى قسمين: قسم يدخل الجنة بغير حساب، برحمه الله تعالى كالصنف الأول، بشفاعة النبي ﷺ فان النبي ﷺ له شفاعة لأهل المعاصي من أمته، والشهيد يشفع لأهل بيته، وحافظ القرآن يشفع لأبويه، إلى غير ذلك ولا يشفعون إلا لمن ارتضى، فهم كالصنف الأول يدخلون الجنة

بغير حساب على الرغم من معاصيهم وذنوبهم، والقسم الثاني: يدخلون الجنة بعد أن يأخذوا نصيبهم من العذاب نسال الله العافية من ذلك.

فالعمل الصالح يعصم صاحبه من دخول النار، ولا اله إلا الله تعصم صاحبها من الخلود في النار.

فإذا فهمنا هذا زال الإشكال بين الأحاديث التي توجب الجنة مع المعاصي، والتي توجب العذاب مع قول لا اله إلا الله.

ثم تكلم عن حكم المرتد فقال: «الحديث يظهر بوضوح أن من ترك الإسلام ليعود إلى دينه السماوي الأصلي هو مرتد كافر يجب قتله تطبيقًا لقضاء الله ورسوله–حسب رواية أبى موسى ومعاذ– وهو يؤكد أن الإسلام هو الدين المقبول فقط، وإذا كان الإمام البخاري يرى في ذلك الحديث تطبيقًا لحكم المرتد في الإسلام عملا بما جاء عن الرسول ﷺ بقوله: **(من بدل دينه فاقتلوه)**، فإن ذلك كان يجب أن يطبق على اليهودي أو لا لأنه بدل دينه إلى الإسلام حسب نص الحديث؛ حيث نلاحظ أن عبارة **(من بدل دينه)** عامة ولا تشمل المسلم فقط!!.

أخيرًا نورد حديثًا يتطابق في مضمونه مع ما ورد في الحديث السابق، ولكن نهاية المرتد النصراني فيه كانت عقوبتها من السماء».

وقال وهو مشفق على عمرو بن لحي «حديث أبى هريرة، قال النبي ﷺ: **(رأيت عمرو بن عامر بن لحيّ الخزاعي يجر قصبه في النار وكان أول من سيب السوائب)**.

وقال في شرحه: (عمرو بن عامر بن لحيّ كما نجد في الحديث موعود بجهنم يجر أمعاءه فيها لأنه أول من ترك الإبل سائبة فلا تمنع من ماء ولا مرعى ولا تحلب ولا تركب تمامًا)، كما هو الحال عند السادة الهندوس الذين يتركون الحيوانات كالبقر وغيرها سائبة في معظم مدن الهند. وبذلك فإن من يؤمن ويعمل على تسييب الدواب هو في النار حسب حديث أبى هريرة، أخيرًا تعرف الأخ القارئ بعمرو بن عامر بن لحى الذي بلغ في العرب من الشرف مالم يبلغه عربى قبله ولا بعده في الجاهلية، وذهب شرفه في العرب كل مذهب حتى صار قوله دينًا متبعًا لا يخالف، وهو أول من نصب الأصنام حول الكعبة، وكان الحجاج يلبون قائلين: (لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك) لكن عمرًا أضاف إلى التلبية عبارة: (إلا شريكًا هو الملك، تملكه وما ملك) فتبعه العرب في ذلك، وظلت تلك هي تلبية الحجاج حتى

أعادها الإسلام إلى صيغتها الأولى. وقال في النتيجة: تظهر بعض الأحاديث الواردة في صحيح البخاري أن المسلمين هم أصحاب الجنة أما أهل بقية الديانات والملل (مسيحية- يهودية- هندوسية- بوذية...) فالله أعلم بحالها ولكنها لن تدخل الجنة التي حددت حصرًا للنفس المسلمة- حسب صحيح البخاري- والمسلم لا يتساوى مع الكافر فلا يقتل مسلم بكافر »[50].

ولا أدرى هنا كيف نتجاهل وصفه تعالى لأهل الكتاب من يهود ونصارى وأحناف بأن منهم الصالح والراسخ في العلم وأن لا خوف عليهم كما في قوله الحق: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾[51].

يعترض أوزون على عقوبة المرتد وينكر ان يكون الإسلام هو الدين المقبول الآن، ولو كان مسلما كما يدعي لوقف على قول الله تعالى ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ فشريعة الإسلام ناسخه لما قبلها من الشرائع قال تعالى ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ فكيف يدعي أوزون الإسلام ثم يتجاهل هذه الحقيقة.

ومن يقرا عبارة أوزون يدرك حقيقة الرجل حينما قال الحديث يظهر بوضوح أن من ترك الإسلام ليعود إلى دينه السماوي الأصلي وقوله: كان ذلك يجب أن يطبق على اليهودي أولا لأنه بدل دينه إلى الإسلام يدرك تماما حقيقة الرجل ما يريد أن يصل إليه فهو لا يريد تضعيف الحديث على وفق القواعد ومنهج النقد العلمي، وإنما يريد الاستخفاف والتشكيك فقط، وقد بلغ الذروة حينما أثنى على اليهودية والمسيحية والبوذية، ويطعن في الإسلام دين الله الخالد الذي تعهد الله بحفظه قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ وقوله: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ ﴾ وهو الدين المصون من التحريف والتبديل والتغير، وهو الدين المقبول عند الله سبحانه وتعالى، ولا يقبل الله عبادة على غير دين الإسلام، وهذا بنص القرآن وليس في الحديث قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾[52].

وقد أثنى أوزون على عمرو بن لحي والذي قال فيه بلغ من الشرف ما لم يبلغه عربي قبله ولا بعده في الجاهلية.

وأنا لا ادري كيف تعرف على عمرو بن لحي ثم زكاه وأعطاه هذه المنزلة العالية، فهل كان معه في زمانه أم اعتمد بذلك على الروايات التاريخية، فكيف يقبل الروايات التاريخية في عمرو بن لحي ولا يقبل الروايات الحديثية، في تزكيه السيدة عائشة وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص الذي صب جام غضبه وحقده عليهم.

وفي مدحه لعمرو بن لحي طعن في كل من جاء بعده إلى ظهور الإسلام، أم انه يريد أن يعظم كل ما هو غير إسلامي من الديانات أو الأشخاص، ويذم كل ما هو إسلامي.

الخاتمة

1-كشف البحث عن ظاهرة خطيرة وهي نقد النص الحديثيّ للوصول إلى التشكيك فيه وإبطال نسبته إلى قائله من قبل تيار متجاسر متابع للهوى، يصف نفسه بالناقد العلمي، وطالب للحق، وهو بعيد عن ذلك، بل إمارات عدم إسلامه واضحة جليه.

2-اهتم البحث بضوابط فهم الحديث الشريف مستفيدا من ما سطره أهل الفن من الأصوليين والمفسرين والشراح.

3-التعامل مع النص الحديثيّ يتطلب فقها خاصا، وأدبا مؤهلا في ضوء الأصول الذي وضعها العلماء الاثبات.

4-علماء السنة والحديث وضعوا علما تميزوا به هو علم الجرح والتعديل، وقبلوا الجرح فيه، واظهروا ذلك، فهم لا يتحرجون من إبراز العيوب إذا كانت في ميزان الحق للوصول إلى الحق، أما حكاية ما يعيب لأجل التشهير أو الظهور، فهذا مما لا يلتفتون إليه.

5-كان علماء الحديث يتعقب بعضهم بعضا، ويستدرك بعضهم على البعض الآخر، وانتقدوا احاديثا مدونه من جهة السند والمتن، لان عملهم هذا دين، وكل هذا إذا كان الناقد من أهل الديانة والأمانة، أما إذا كان من الطاعنين أو المبتدعين أو المشككين، فسنجد لكل قسم من هؤلاء ردا لائقا بهم.

6-سرنا في بحثنا هذا متوخين الرد الإجمالي على استنتاجات مهمة للأوزون ولكنها خطيرة أبانت عن حقيقته، وتنادي على ديانته، (ويكاد المريب أن يقول خذوني).

7-نحونا في ردنا هذا منحا موجزا، كي يكون أوقع في النفس، ودافعا للقارئ الحصيف بان يتتبع مثل هؤلاء، بالرد المحكم من غير تطويل، فخير الكلام ما قل ودل، ولم يمل، أما تتبع كل حيث أورده هذا الرجل وبيان صحته وشرحه، فغير مناسب لما نحن فيه، فغاية الرجل إبطالها، وليس هو مستشكل لمعانيها أو طالبا للحق كما يزعم.

8-استنتاجات أوزون عن الأحاديث التي نقلها، ما هي إلا عصارة فكره، وما أراد هو أن يسطره وكل ذلك مصادم لفقه الحديث وشرحه عند علمائنا.

الهوامش

[1] سورة محمد الآية: 24.

[2] سورة النساء الآية: 83.

[3] سورة ص الآية: 29.

[4] الشاطبي، الاعتصام 1/ 65.

[5] سورة القصص الآية: 50.

[6] الشاطبي، الاعتصام، ص31−32 .

[7] تفسير النصوص، ص1/ 72−73.

[8] د. محمد الكناني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي ص480−481، والغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1978، ص57.

[9] الغزالي، إحياء علوم الدين، 43/1 و 298.

[10] الجامع لأحكام القرآن، 59/1.

[11] الجامع لأحكام القرآن، 58/1.

[12] ينظر: أعلام الموقعين، 2/ 124− 156.

[13] كيف نتعامل مع السنة النبوية، 91.

[14] الإحكام لابن حزم، 1/ 95.

[15] المصدر نفسه، 1/ 97.

[16] فتح الباري، 13/ 290.

[17] سورة الفرقان الآية: 43.

[18] النكت والعيون، 5/ 264−265.

[19] تفسير البيضاوي، 1/ 214−215.

[20] مفاتح الغيب، 1/ 214−215.

[21] ابن ماجه، السنن، حديث رقم (4862 كتاب باب الحذر من الناس)، 4/ 266.

[22] ضوابط في فهم النص، 97.

[23] فتح الباري، 61/1.

[24] أبو داود السنن حديث رقم (3644 كتاب العلم، باب رواية أهل الكتاب)، 3/ 318.

[25] البخاري الصحيح حديث رقم (2302 كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل المدينة)، 2/ 857.

[26] مسند أحمد بن حنبل حديث رقم (11174 مسند أبي سعيد الخدري)، 3/ 21.

[27] أوزون، 11– 12.

[28] توجيه النظر إلى أصول الأثر، 93/1.

[29] المصدر السابق، 93/1.

[30] سير أعلام النبلاء، 8/ 93، البداية والنهاية، 14/ 140.

[31] أوزون، 13.

[32] سورة النحل الآية: 44.

[33] أوزون، 26–27.

[34] البخاري، الصحيح حديث رقم: (45 كتاب العلم، باب زيادة الإيمان)، 25/1.

[35] أوزون، 36.

[36] المصدر السابق، 37.

[37] سورة النساء الآية: 93.

[38] لباب التأويل في معاني التنزيل، 1/ 630.

[39] البخاري الصحيح حديث رقم (4106 كتاب التفسير باب حج ابي بكر)، 1586/4.

[40] البخاري الصحيح حديث رقم (1979 كتاب التفسير باب موكل الربا)، 734/2.

[41] أوزون، 63–64.

[42] أوزون، 62– 63.

[43] البخاري الصحيح حديث رقم (2375 كتاب الرهن باب رهن السلاح)، 887/2.

[44] البخاري الصحيح حديث رقم (2815 كتاب الجهاد باب نصرت بالرعب)،1087/3.

[45] أوزون، 64.

[46] البخاري الصحيح حديث رقم (3166 كتاب الانبياء باب نصرت بالرعب) 1219/3.

[47] أوزون، 75.

[48] أوزون، 76.

(49) أوزون، 87.

(50) أوزون، 88.

(51) سورة المائدة الآية: 69.

(52) سورة آل عمران الآية: 85.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- الإحكام في أصول الأحكام/ علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد (ت456هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1404هـ.
- إحياء علوم الدين/ محمد بن محمد الغزالي، مطبعة مصطفى الحلبي 1358هـ.
- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار/ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، تحقيق: سالم محمد عطا- محمد علي معوض.
- الاعتصام/ أبو إسحاق الشاطبيّ (ت790هـ)، الدار الأثرية، عمان، ط2، 1428هـ، تحقيق: مشهور بن حسن.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين/ ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن، دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ.
- البداية والنهاية/ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء (ت774هـ)، مكتبة المعارف- بيروت.
- تفسير البيضاوي/ القاضي ناصر الدين البيضاوي، دار الفكر، بيروت.
- تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل/ علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن (ت725هـ)، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1399هـ/1979م.
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي/ د.محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد/ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي, محمد عبد الكبير البكري.
- توجيه النظر إلى أصول الأثر/ طاهر الجزائري الدمشقي (ت1338هـ)، مكتبة المطبوعات الإسلامي، حلب، 1416هـ/ 1995م، ط1، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- الجامع لأحكام القرآن/ أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت671هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ.
- الجامع الصحيح، البخاري/ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ/ 1987م تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.
- جناية البخاري/ زكريا أوزون، دار رياض الريس، ط1، 2004هـ.
- سنن أبي داود/ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- سنن الدارقطني/ علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ/ 1966م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
- سير أعلام النبلاء/ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله (ت748هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط, محمد نعيم العرقسوسي.
- صحيح الإمام مسلم/ مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ضوابط في فهم النص/ د.عبد الكريم حامدي، منشورات وزارت الأوقاف بدولة قطر، كتاب الأمة العدد 108، ط1، 2005م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري/ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت852هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب، وتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة الرياض، ودار المعرفة، بيروت.
- كيف نتعامل مع السنة/ يوسف القرضاوي.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل/ أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت241هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.
- مفاتيح الغيب/ فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2000م، ط1.
- الموافقات في أصول الفقه/ إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، المكتبة البخارية، القاهرة، تحقيق: عبد الله دراز.
- النكت والعيون، تفسير الماوردي/ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت450هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم.

أهمية الوسائل التعليمية
في
بيان العقيدة الإسلامية

د. حمزة حسين عبيد
قسم التربية الإسلامية/ كلية التربية للبنات

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وأما بعد، فإن من المعلوم أن الإدراك هو الطريق الأساس للتعلم، وبدونه لا يكون هناك تعلم، والإدراك يكون عن طريق الحواس التي هي أدواته؛ فبطريقها يعي الإنسان، وبها يتوصل إلى العلم والمعرفة.

وفي أيامنا هذه أصبح الإدراك سهلا ميسرا؛ نظرًا لتوافر الوسائل التي تحقق ذلك، فلا يحدث شيء في هذا العالم إلا وينتقل خبره خلال دقائق معدودة إلى جميع أنحاء العالم، وما على الإنسان إلا أن يستخدم حواسه ليدرك ما حدث وما يحدث، فإذا أدرك حصل الاتصال، وإذا حصل الاتصال حصل التعلم.

وليس غريبا أن يحرص الإنسان المثقف دوما على نشر ثقافته في المجتمع، وهذه الثقافة تنتقل عن طريق الاتصال، **فالاتصال إذن:** هو أي عنصر يساعد على توصيل رسالة، أو معنى أو مفهوم أو حقيقة أو فكرة، أو نقلها من شخص لآخر، فهو إذن عملية تفاعل بين اثنين لاكتساب خبرة بينهما(1)، وهذا بالطبع ينعكس على عمل المعلم، فإذا نجح المعلم في طريقة اتصاله بتلميذه فإن هذا يعني أن طريقته في التدريس ناجحة، وتبرز أهمية الوسيلة التعليمية كأساس في نجاح التعليم؛ لأن معرفة التقنيات والوسائل التربوية من أساسيات التخطيط للتدريس الناجح(2).

وكلما كانت وسائل الاتصال تعتمد على الوسائل الحسية المتعددة؛ استطعنا أن نحكم بجودة الاتصال، وقوة تأثيره، وكلما اعتمد الاتصال على العنصر اللفظي كلما قل تأثيره، ومن هنا كان استخدام الوسيلة التعليمية ضروريا؛ ولأن علوم الشريعة الإسلامية هي اشرف العلوم؛ لأن بها حياة القلوب والأرواح؛ وبها تصحيح العلاقة مع الله تعالى، وهو الأساس في تحصيل سعادة الدنيا والآخرة، وعلى هذه الأسس، نرى من الضروري بيان أهمية الوسيلة التعليمية، واستخدامها في بيان العقيدة الإسلامية، في القرآن والسنة، كأداة لتحقيق الغايات السامية، والأهداف الراقية، المراد تحقيقها في نصوص العقيدة الإسلامية، وهذا مقصدنا في هذا البحث والله الموفق والمستعان.

المبحث الأول
الوسائل التعليمية بصفة عامة

تمهيد

أركان الاتصال: والاتصال في التعليم لابد له من أركان:

1.مرسل وهو المعلم.

2.ومستقبل وهو الطالب.

3.ورسالة وهي الموضوع أو المادة.

4.وقناة الاتصال وهي الوسيلة التعليمية.

5.والتغذية الراجعة وهي المعلومات(3).

وهناك **عوائق للاتصال** تتمثل في:

1. الإغراق في اللفظية المجردة.
2. فهم الفكرة بصورة مغايرة.
3. شرود الذهن.
4. أحلام اليقظة.
5. قصور الإدراك الحسي.
6. ضعف الدافعية للتعلم
7. بيئة الصف غير الملائمة.
8. الزيادة في أعداد التلاميذ في الحجرة الواحدة.

وللتغلب على هذه العوائق؛ كان من الضروري جدًا الاهتمام بالوسيلة التعليمية، واستخدامها، وطريقة اختيارها(4).

مفهوم الوسيلة التعليمية:

هي أداة أو جهاز أو حركة تساعد المعلم على توضيح موضوعات الدرس وكلماته بغية إيصال المعلومة إلى ذهن الطالب وتزويده بخبرة أو أكثر دون عناء أو تعب(5)، ولتوضيح الوسيلة التعليمية لابد من ذكر أنواعها كأمثلة عليها.

أنواع الوسائل التعليمية:

وللوسائل التعليمية أنواع كثيرة يمكن اختصارها بالآتي:

1.الخبرات المباشرة الهادفة: وذلك بتكليف المتعلم بممارسة ما تعلمه وملاحظة النتائج.

2.الخبرات المعدلة: كالمجسمات والعينات والنماذج والأشياء.

3.الخبرات التمثيلية: من خلال تمثيل الأشياء بأشباهها تمثيلا لفظيا أو حركيا.

4.التوضيح العملي: بممارسة المعلم أمام المتعلم.

5.الرحلات: كأن يقوم المعلم برحلة إلى مكان له علاقة بموضوع درسه.

6.المعارض: وفيها الصور بنوعيها ثابتة ومتحركة، وكذلك الرسوم والمخططات.

7.الصوت: وهو وسيلة لإلقاء العلم على مسامع المتعلم.

8.وسائل البيئة وأحداثها: كأن يحدث حادث له علاقة بما يدرسه الطلاب فيستخدمه المدرس(6).

ضوابط استخدام الوسيلة في التعليم الإسلامي:

1.عدم مخالفتها لشرع الله تعالى.

2.تحديد الأهداف التي يراد تحقيقها من خلال هذه الوسيلة، بعد تحديد أهداف تدريس الموضوع أو تعليمه.

3.مناسبتها لعمر التلميذ الزمني، وهذا يتطلب معرفة خصائص الفئة المستهدفة من التلاميذ.

4.ألا تطغى الوسيلة على الجوانب المهمة في الدرس.

5.ألا تكون مكلفة ماديًا بصورة تثقل كاهل المعلم أو التلميذ، أو المدرسة.

6.أن يراعى فيها الوضوح والدقة.

7.تجربة الوسيلة قبل استعمالها.

8. تهيئة أذهان الطلاب لاستقبال الرسالة التي نهدف إلى إيصالها عن طريق الوسيلة.

9.تهيئة الجو المناسب لاستخدام الوسيلة.

10. تقويم الوسيلة.

11. متابعة الوسيلة، وإزالتها بعد تحقيق الهدف لئلا ينشغل المتعلم بها عن موضوع الدرس[7].

فوائد الوسيلة التعليمية:

يغفل كثير من المعلمين والمدرسين والدعاة عن استخدام الوسيلة في تعليم العقيدة وطرحها للناس، ولا يعيرونها اهتماماتهم، مع أنها في الحقيقة مهمة وفعالة في تحقيق الأهداف المرجوة من العملية التعليمية، ولبيان فوائدها في التعليم نقول وبالله التوفيق:

إن للوسيلة التعليمية فوائد كثيرة منها:

1. التشويق والإثارة.
2. جذب المتعلمين لموضوع الدرس.
3. تسهيل مهمة المعلم في إيضاح المعلومة، وتقريبها واختصار الوقت.
4. تبعث روح التجديد والابتكار لدى المعلم، وتدعوه للتفكير السليم في موضوع درسه.
5. تنمي قدرة الطالب على الملاحظة والتفكير والمقارنة، وتجعل المادة محببة لدى التلاميذ.
6. تزيد من خبرة المتعلم وتجعلها أقرب إلى الواقعية؛ لأنها تساعد على إشراك جميع الحواس.
7. تقلل من الإغراق في اللفظية المجردة.
8. تساعد الطالب في تكوين مفاهيم سليمة.
9. التنوع في أساليب التعزيز أي تقوي الموضوع وتساعد المدرس على إيصال المعلومة.
10. تساعد على مراعاة الفروق الفردية.
11. تساعد على ترتيب أفكار التلاميذ.
12. تؤدي إلى تعديل السلوك وتكوين الاتجاهات[8].

استخدام الوسيلة التعليمية عبر التاريخ:

وإذا عرفنا أهمية الوسيلة التعليمية ومكانتها في التعليم فقد وضحت لنا أسباب اهتمام الأمم بها منذ الزمن القديم، فقد أولتها الحضارات القديمة اهتماماتها؛ إذ يرجع تاريخ استخدام الوسيلة التعليمية إلى الحضارات: السومرية والآشورية، والبابلية، والفينيقية، والفرعونية، والصينية، والهندية، واليونانية، حيث النقوش والمنحوتات والصور والرسوم التي حفروها على واجهات المعابد، والصخور لتسجيل تاريخهم بل لتخليده عبر العصور[9]، ولقدماء الإغريق والمصريين كذلك اهتمامات كبيرة بالرحلات الميدانية كوسيلة لتعليم تلاميذهم دراسة عينات البيئة وتحليلها[10].

ولم يكن علماء المسلمين بمنأى عن استخدام الوسيلة التعليمية؛ فالرازي المتوفى سنة (932م) كان يعتمد التجربة العملية للوصول إلى المعرفة، واعتمد ابن الهيثم (المتوفى سنة 1039م) المشاهدة والتجربة والتمثيل في توصيل الأفكار بشكل حسي؛ وكذلك الإدريسي المتوفى سنة 1116م)، الذي يعد مبتكر الخرائط التي تعد فتحا عظيما في علم الجغرافية[11].

ولعل الاهتمام الرسمي بالوسيلة التعليمية قد بدأ بشكل رسمي منذ النصف الثاني للقرن السابع عشر؛ حيث اكتشفت الأحبار والورق ما بين (1650-1930م)[12].

المبحث الثاني
أهمية الوسائل التعليمية في بيان العقيدة الإسلامية

أولا- استخدام الوسيلة التعليمية في القرآن الكريم:

إذا أمعنا النظر في النصوص الشرعية نجد استخدام الوسيلة التعليمية منهجاً ربانياً؛ فنجد ضرب الأمثلة التوضيحية في القرآن الكريم، وهو من الوسائل التعليمية، يقول الله تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤٢﴾ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾[13].

ومع أن الله تعالى القادر على أن يلهم عباده العلم، فقد جعل القلم وسيلة للتعلم والتعليم؛ ففي أول ما نزل من القرآن: ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ ﴾[14]، وكلنا يعلم ويؤمن يقينا: أن الله تعالى قادر على إيصال العلم إلينا بغير وسيلة، ولكنه قانون الأسباب والمسببات الذي يحكم عالم الدنيا الذي نعيش فيه.

ونحن نؤمن بأن الله تعالى غني عن الأسباب وعنا، ولكن رحمته الواسعة وحكمته البالغة اقتضت أن تتعدد الوسائل وتتنوع؛ حتى يلقاه عباده وقد ألقيت عليهم الحجة، وتوضحت لهم المحجة، قال تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ ﴾[15]، وهذا خير دليل على أهميتها، بل إننا نرى في استخدام القرآن الكريم للوسيلة التعليمية تنبيها للدعاة والمدرسين للاهتمام بها، وان لا يغفلوا عن أهميتها.

ثانيا- استخدامها في السنة النبوية المطهرة:

لاشك أن تعليم النبي ﷺ لا يرقى إليه تعليم، فهو الخبير بدين الله تعالى وشريعته، قال تعالى: ﴿ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾ ﴾[16]، ومعناه: «فاسْتَعْلِمْ عنهُ سُبحانه وتعالى مِمَّنْ له خِبْرَةٌ وعِلْمٌ به، واقْتَدِ بهِ واتَّبِعْهُ، ومحمدٌ ﷺ، بمَا أعْطَاهُ اللهُ مِن عِلْمٍ، هوَ أكثرُ النَّاسِ عِلْماً ومَعرفةً باللهِ تَعالى، وقد عُلِم أنه لا أحد أعلم بالله ولا أخبر به من عبده ورسوله محمد، صلوات الله وسلامه»[17]، ولذا فقد كان بيان النبي ﷺ ابلغ في نفوس أصحابه الكرام وقد قال ﷺ: «**أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ**»[18]، فليس يوجد هدي كهدي النبي ﷺ أبدا؛ بفضل خبرته ﷺ اليقينية، ورؤيته العينية.

ومما تقدم يمكننا القول: بأن الرسول الأكرم ﷺ قد استخدم الوسيلة وبرع في تنويعها، قبل أن يبرع في تصنيفها خبراء طرق التعليم والتدريس، وكيف لا وهو خاتم الأنبياء والرسل الذي استمد علمه من الله تعالى، لا عن القراءة ولا الكتابة: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ۚ وَمَا يَجْحَدُ

﴿بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ ٤٩﴾[19]، ومن سنته يستمد المعلمون والدعاة مناهجهم، سعيا لتحقيق جميع الأهداف المرجوة من العملية التربوية والتعليمية، وهذا خير دليل على أهمية استخدام الوسيلة التعليمية في بيان العقيدة الإسلامية وترسيخها في قلوب الناس، فالوسيلة التعليمية بارزة في المنهج النبوي بصورة واضحة لا خفاء فيها، وقد قام زميلنا الفاضل الأستاذ حسام مال الله الطائي، بتصنيف الوسائل التعليمية النبوية من خلال السنة المشرفة، وذلك باستقراء تسعين عينة من الحديث الشريف النبوي، فخلص إلى إنها لا تخرج عن سبعة أصناف على التوالي بدءا بالوسيلة الأكثر استخداما وهي:

أ: **وسيلة الأمثال اللفظية:** وكثيرا ما ورد في السنة المطهرة ضرب المثال التوضيحي في الأحكام الفقهية، وفي أمور العقيدة أيضا، وسنورد ذكر أمثلة تطبيقية عليها فيما سيأتي في المبحث الثالث.

ب: **وسيلة الإشارة المعبرة:** وقد كان ﷺ يشير بيديه أو بأصابعه الشريفة؛ ليوضح مسألة من مسائل الدين لأصحابه ﷺ.

ج: وسيلة التعليم بالعينة والأشياء الحقيقية: ويستعمل العينة في الأشياء المحرمة ليبين حرمتها للناس.

د: **وسيلة التعليم العملي:** وكانت العبادات تؤخذ منه ﷺ بطريقة التعليم العملي؛ ليتم تعلمها بالصورة الصحيحة.

هـ: **وسيلة الأحداث الجارية:** وكان ﷺ إذا رأى حدثا أو شيئا في البيئة بين حكمه الشرعي، أو ضرب به مثالا على مسألة شرعية.

و: **وسيلة الزيارات الميدانية:** فكان عليه الصلاة والسلام يعود المرضى، ويزور القبور، ليرسخ في أذهان أصحابه الاستعداد للموت بالعمل الصالح.

ز: **وسيلة الرسم والمخططات:** كالتخطيط في الأرض للمعارك، بيان الصراط المستقيم ونقائضه على الأرض[20].

ثالثا- فوائد الوسيلة التعليمية في بيان العقيدة:

ولبيان فوائدها في التعليم نقول وبالله التوفيق: إن للوسيلة التعليمية فوائد كثيرة منها:

1. **التشويق والإثارة**[21]: وذلك لأن العقيدة الإسلامية لابد أن تتركز في القلوب، حتى تتمكن فيها، والتشويق والإثارة يعملان كعاملين مساعدين على إثارة الفطرة الإنسانية، فطرة التوحيد والإيمان التي قال الله تعالى عنها: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[22].
2. **جذب المتعلمين لموضوع الدرس**[23]: ولاشك إن المتكلم الخبير في الموضوع الذي يقوم بتعليمه يجذب المتعلمين إلى موضوعه، وإذا حصل الجذب حصل الاتصال، فوصلت المعلومة كما أراد لها المعلم أو المدرس، وقد كان النبي ﷺ يجذب الصحابة الى موضوعه، حتى كأن على رؤوسهم الطير، فقد روي عن أسامة بن شريك قال: أتيت النبي ﷺ وأصحابه عنده وكأن على رؤوسهم الطير فقال: «**يا أيها الناس تداووا فإن الله عز وجل لم ينزل داء إلا وضع له دواء غير واحد الهرم**»[24]، ونحن نعلم أن المؤمن لا يستكمل الإيمان بعقيدته إلا بالاقتناع العقلي والقلبي بها، وحب موضوعاتها، والانجذاب إلى موضوع الدرس علامة الاقتناع به وحبه، وهذا ما تحققه الوسيلة التعليمية.
3. **وتساعد المدرس على إيصال المعلومة وتقريبها واختصار الوقت**[25]: وذلك بالتنوع في أساليب التعزيز التي تقوي الموضوع: لأن موضوعات العقيدة غيبية، لا يمكن مشاهدتها بالعين ولا إدراكها بالحواس؛ ولذا فإن الوسيلة التعليمية توضحها وتقربها إلى الأذهان، حتى يتم تصديقها والإيمان بها يقينا.
4. **تنمي قدرة الطالب على الملاحظة والتفكير والمقارنة:** فان الخبرات التمثيلية والوسائل الأخرى تجعل المتلقي يربط في فكره بين الموضوع وبين المثل الذي يستخدمه المدرس، فتساعد الطالب على تنمية تفكيره[26].
5. **تزيد من خبرة المتعلم وتجعلها أقرب إلى الواقعية:** لأنها تساعد على إشراك جميع الحواس: ومعلوم أن اشتراك أكثر من حاسة في التعلم يؤدي إلى نقل اكبر كم ممكن من المعرفة إلى ذهن الطالب، فيزداد خبرة بموضوع الدرس[27].

6. **تقلل من الإغراق في اللفظية المجردة:** لأن الاعتماد على الألفاظ لوحدها في التعليم يجعل من الطالب كإناء تفرغ فيه المعلومات دون وجود وسائل لتثبيتها، فالوسيلة التعليمية ترفع الملل الذي يسببه التعليم بالألفاظ لوحدها.
7. **تساعد الطالب في تكوين مفاهيم سليمة:** فقد يكون الطالب مستمعا جيداً يحفظ المعلومات دون فهمها، وهذا يعني عدم تكون المفاهيم السليمة عنده، فلا تتحول المعلومات إلى مفاهيم إلا بعد فهمها بصورة صحيحة، والوسيلة التعليمية تساعده على الفهم السليم؛ وذلك بتوضيح الموضوع وتيسير فهمه بسهولة ووضوح.
8. **تساعد على مراعاة الفروق الفردية:** فليس جميع المستمعين بمستوى واحد من الفهم والذكاء، والوسيلة التعليمية إذ تساعد الأذكياء في ترسيخ المعلومات، فإنها أيضا تساعد البطيء في الفهم فيتحقق الفهم لجميع الطلبة[28].
9. **تؤدي إلى تعديل السلوك وتكوين الاتجاهات:** وذلك لأنها تساعد على تحقيق الأهداف السلوكية من التعليم، فإن العقيدة الإسلامية هي الأساس الذي تبنى عليه سائر العبادات الأخرى، فلا تستقيم العبادة إلا على أساس صحيح من العقيدة[29].

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية لاستخدام الوسيلة في العقيدة الإسلامية

أولا- الخبرات المباشرة الهادفة:

إذا نظرنا إلى الطريقة الربانية في بيان أمور العقيدة الإسلامية لرسوله ﷺ، فإننا نجد التعليم اللفظي بطريقة الوحي في القرآن الكريم، ومع هذا فإن الله تعالى أكرم نبيه ﷺ بالإطلاع المباشر على أمور الغيب كالجنة والنار والملكوت الأعلى، وليس أدل على هذا من معجزتي الإسراء والمعراج، فقد كانتا معجزتين ربانيتين، ورحلتين: أرضية في الإسراء، وسماوية في المعراج، اكتسب فيها الرسول الكريم ﷺ الخبرة المباشرة في أهم أمور العقيدة الإسلامية:

- **ففي القرآن الكريم:** قال الله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾﴾[30]، وقوله جل ذكره: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴿١٨﴾﴾[31]، والتي أخبر فيها رسول الله ﷺ بما رآه من الجنة والنار وأهلهما، والآيات الكبرى التي رآها، والتي بينت فضله على سائر الأنبياء عليهم السلام قبله، وهي خير دليل على عناية الله تعالى بهذه الأمة، وذلك بإطلاع نبيها على ما لم يطلع عليه احد من النبيين قبله.

وقد يقال هنا أن هاتين المعجزتين لا يمكن تكرارهما لأحد بعد رسول الله ﷺ، وهذا مما لاشك فيه، ولكن هذه الحوادث فيها عبرة لمن اعتبر، فقد كان ﷺ موقنا تمام اليقين بما أخبره ربه تعالى من أمور الغيب، ولكن اطلاعه المباشر على هذه الأمور يكسب أمته التصديق، ويعزز في قلوبها الإيمان، وقد قال ﷺ: «**ليس الخبر كالمعاينة، إن الله اخبر موسى بما صنع قومه في العجل فلم يلق الألواح، فلما عاين ما صنعوا ألقى الألواح**»[32] ومن هذا يستمد المعلمون والدعاة منهجهم في استخدام الوسيلة في تعليم العقيدة الإسلامية.

- **وفي السنة النبوية:**

فقد اكسب النبي ﷺ أصحابه الكرام خبرة مباشرة هادفة، في أكثر من مجال في مجالات العقيدة الإسلامية:

❃فمنها ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: وكلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان، فأتاني آت فجعل يحثو من الطعام، فأخذته فقلت: لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ- فذكر الحديث- فقال: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربك شيطان حتى تصبح فقال النبي ﷺ «**صدقك وهو كذوب ذاك شيطان**»[33]، وفي الحديث فوائد منها: إن النبي ﷺ لم يخبر أبا هريرة بان الذي يكلمه هو الشيطان، بل تركه لما يعلم من إيمانه وثباته ليكتسب خبرة مباشرة في التعامل مع الشيطان فيتعلم من الشيطان نفسه السلاح الذي ينتصر به عليه، وهذا ما حدث بالفعل، فقد اكتسب أبو هريرة رضي الله عنه خبرة مباشرة في الإيمان بوجود الجن والشياطين؛ برؤيته عيانا وان لم يكن على صورتها

الحقيقية، وتعلم فضل آية الكرسي، وأنها سبب في الحفظ من الشيطان، والفضل في هذا كله يعود لله تعالى ولرسوله ﷺ.

✵وان كانت هذه الوقائع وأمثالها مختصة بعصر النبوة والصحابة، فإن هناك أمورا علمها النبي ﷺ لعامة المؤمنين، يمكن بها أن يكتسبوا خبرة مباشرة في التعلم ومنها الرقية الشرعية، فقد روى الإمام مسلم عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِى الْعَاصِ الثقفي أَنَّهُ شَكَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَجَعًا يَجِدُهُ في جَسَدِهِ مُنْذُ أَسْلَمَ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «**ضَعْ يَدَكَ عَلَى الذي تَأَلَّمَ مِنْ جَسَدِكَ وَقُلْ بِاسْمِ اللَّهِ ثَلاَثًا، وَقُلْ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَعُوذُ بِاللَّهِ وَقُدْرَتِهِ مِنْ شَرِّ مَا أَجِدُ وَأُحَاذِرُ**»[34]، فقد كان ممكنا أن يدعو له ﷺ، أو يرقيه بيده الشريفة المباركة، ولكنه آثر له– ولنا من بعده– أن يصنع هذا بنفسه ليرى قدرة الله الشافي، ويرى فضل الدعاء، فيكتسب بهذا كله خبرة مباشرة، فيرسخ في قلبه حينئذ الإيمان بالله تعالى، وهنا خصوصا لابد من اليقين، وإلا فلن تنفع الرقية، ولذا لابد من التنبيه إلى: أن من جرب ولم ينتفع فان الخلل في يقينه وليس في النص.

✵ومنها أيضا ما روي عن حذيفة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**النظرة سهم من سهام إبليس مسمومة فمن تركها من خوف الله أثابه جل وعز إيمانا يجد حلاوته في قلبه**»[35]، وهنا يبين النبي ﷺ لنا: إن غض البصر عن الحرام يورث حلاوة الإيمان، فيحثنا عليه لنكتسب خبرة مباشرة في الإيمان بوجود حلاوته.

ثانيا- الخبرات التمثيلية:

وهي إما لفظية أو حركية:

1- **الأمثلة اللفظية:** وهي في بيان العقيدة الإسلامية منهج رباني، ومنهج نبوي؛ فالذي يقرأ القران الكريم، والسنة النبوية المطهرة يجد أمثالا كثيرة:

- ففي القرآن الكريم:

أ. **شبه الله تعالى نوره وهداه** في قلب المؤمن بالمصباح المتوقد المنير: ﴿**ٱللَّهُ نُورُ** ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن

شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٣٥﴾ ﴾[36]، قال الطبري: هادي من في السماوات والأرض، فهم بنوره إلى الحق يهتدون، وبهداه من حيرة الضلالة يعتصمون، وروي عن أُبيّ بن كعب ﷺ فسرها فقال: (مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ) قال: مثل المؤمن، قد جعل الإيمان والقرآن في صدره كمشكاة، قال: المشكاة: صدره، (فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ) قال: والمصباح: القرآن والإيمان الذي جعل في صدره، (ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ) قال: والزجاجة: قلبه، (ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ) قال: فمثله مما استنار فيه القرآن والإيمان كأنه كوكب درّيّ، يقول: مضيء (يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ) والشجرة المباركة أصله وهو الإخلاص لله وحده وعبادته، لا شريك له (لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ) قال: فمثله مثل شجرة التفّ بها الشجر، فهي خضراء ناعمة، لا تصيبها الشمس على أيّ حال كانت، لا إذا طلعت ولا إذا غربت، وكذلك هذا المؤمن قد أجير من أن يصيبه شيء من الغير، وقد ابتلي بها فثبته الله فيها، فهو بين أربع خلال: إن أعطى شكر، وإن ابتلي صبر، وإن حكم عدل، وإن قال صدق، فهو في سائر الناس كالرجل الحيّ يمشي في قبور الأموات، قال: (نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖ) فهو يتقلّب في خمسة من النور: فكلامه نور، وعمله نور، ومدخله نور، ومخرجه نور، ومصيره إلى النور يوم القيامة في الجنة[37].

ب. **ضرب الله تعالى مثلا على قدرته**، وآخر على عجز الآلهة المعبودة من دونه، بالأخرس والمتكلم، فقال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٧٦﴾ ﴾[38]، وقد بين المفسر الطبري معنى الرجل الأبكم في الآية الأولى بالصنم؛ لأنه لا يسمع شيئا، ولا ينطق، وهو كَلٌّ على مولاه، فكذلك الصنم كَلّ على من يعبده، كالأبكم من الناس الذي لا يقدر على شيء، فهو كَلّ على أوليائه من بني أعمامه وغيرهم، (أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍ) يقول: حيثما يوجهه لا يأت بخير، لأنه لا يفهم ما يُقال له، ولا يقدر أن يعبر عن نفسه ما يريد، فكذلك الصنم،

لا يعقل ما يقال لـه، فيأتمر لأمر من أمره، ولا ينطق فيأمر وينهي، يقول الله تعالى (هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ) يعني: هل يستوي هذا الأبكم الكلّ على مولاه الذي لا يأتي بخير حيث توجه، ومن هو ناطق متكلم يأمر بالحقّ ويدعو إليه وهو الله الواحد القهار، يقول: لا يستوي هو تعالى ذكره، والصنم الذي صفته ما وصف. وقوله (وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ) يقول: وهو مع أمره بالعدل، على طريق من الحقّ في دعائه إلى العدل، وأمره به مستقيم، لا يَعْوَجّ عن الحقّ ولا يزول عنه[39].

ولقدرته تعالى على إماتة خلقه وإفنائهم، مثل بالأرض الخضراء ثم تموت، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾﴾[40]، أي: فكذلك يأتي الفناء على ما تتباهون به من دنياكم وزخارفها، فيفنيها ويهلكها كما أهلك أمرُنا وقضاؤنا نبات هذه الأرض بعد حسنها وبهجتها، حتى صارت كأن لم تغن بالأمس، كأن لم تكن قبل ذلك نباتًا على ظهرها[41].

ج. **وضرب الله تعالى مثلا للإيمان الراسخ** بالشجرة الطيبة الراسخة الأصل، فقال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾﴾[42]، قال الطبري: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمد ﷺ: ألم تر، يا محمد بعين قلبك، فتعلم كيف مثَّل الله مثَلا وشبَّه شبَهًا كلمة طيبة، ويعني بالطيبة: الإيمانَ به جل ثناؤه، كشجرة طَيِّبة الثمرة، وترك ذكر الثمرة استغناء بمعرفة السَّامعين عن ذكرها بذكر الشَّجرة، وقوله: (طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ)، يقول عز ذكره: أصلُ هذه الشجرة ثابتٌ في الأرض وفرعها وهو أعلاها في السماء، يقول: مرتفع علُوًّا نحوَ السماء، وقوله: (تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا)، يقول: تطعم ما يؤكل منها من ثمرها كلّ حين بأمرِ ربها وهي النخلة، لصحَّة الخبر عن رسول الله ﷺ (وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ)، يقول: ويمثِّل الله الأمثال للناس، ويشبّه لهم الأشباه (لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ)، يقول:

ليتذكروا حُجَّة الله عليهم، فيعتبروا بها ويتعظوا، فيزجروا عما هم عليه من الكفر به إلى الإيمان[43]، وبنقيض هذا ضرب مثالا للكفر بالكلمة الخبيثة.

- **وفي السنة النبوية المطهرة:**

وقد كان للأمثلة في السنة النبوية المطهرة دورها الفعال في بيان العقيدة الإسلامية، ومن هذه الأمثلة:

أ- ضرب النبي ﷺ المثال التوضيحي في مسائل العقيدة، وفي رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، مع عدم التشبيه لله فليس كمثله شيء، فقد صح عن جَرِير ﷺ قال: كُنَّا عِنْدَ النبي ﷺ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، فَقَالَ: «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ، فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لا تُغْلَبُوا عَلَى صَلاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلاةٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَافْعَلُوا**»[44]، وهذا من باب تشبيه الرؤية بالرؤية، وليس من باب تشبيه المرئي بالمرئي؛ لأن الله تعالى منزه عن الأشباه، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝١١﴾[45].

ب- وفي صفة ختم النبوة له ﷺ، وهذا من موضوعات العقيدة الإسلامية أيضا، ضرب ﷺ مثلا، فيما روى البيهقي بسنده عن أبي هريرة ﷺ قال: قال أبو القاسم ﷺ: «**مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل ابتنى بيتا فحسنها وأجملها وأكملها إلا موضع لبنة من زاوية من زواياها، فجعل الناس يطوفون ويعجبهم البنيان فيقولون: ألا وضعت ههنا فيتم بناؤك**، فقال محمد ﷺ: **فأنا اللبنة**»[46]، إنه لمثال رائع تتوق النفوس إلى سماعه، فمن منا لا يحب أن يبني بيتا له ولعياله، ويجمله ويحسنه، لاشك إن المتخيل لهذا المثال يعي أهمية سيدنا محمد ﷺ وفضله على سائر النبيين؛ فهو ختامهم وتمامهم، كما أن آخر لبنة للبيت تكون ختاما له وتماماً، والإنسان لا يرتاح ويسعد إلا إذا وضع آخر لبنة في بيته، وكذلك الأنبياء والبشرية سعدوا ببعثة سيدنا محمد ﷺ.

2- **ومن الأمثلة الحركية والإشارة المعبرة:** قوله ﷺ: «**بعثت أنا والساعة كهاتين، وقرن بين السبابة والوسطى**»، قال النووي: قال القاضي عياض: «يحتمل أنه تمثيل؛ لمقاربتها وأنه ليس بينهما إصبع أخرى، كما أنه لا نبي بينه وبين الساعة، ويحتمل أنه

لتقريب ما بينهما من المدة وأن التفاوت بينهما كنسبة التفاوت بين الإصبعين تقريباً لا تحديداً»[47]، والإشارة تكون اقرب إلى ترسيخ المعلومة في الذهن، ولاشك أن الصحابة الكرام ﷺ لم ينسوا صورة الإصبعين النبويين الكريمين المذكرين بالساعة أبدا، فحفظوا حديث النبي ﷺ، وذلك سبب دوامهم على الطاعات.

ثالثا- والصوت:

كوسيلة تعليمية له أثره الواضح في بيان العقيدة الإسلامية والتأكيد عليها، فنرى **صلاة الجماعة والجمعة والعيدين**، وكان ﷺ يقرأ القرآن فيها بأعذب الأصوات، فيبين للناس أسس العقيدة الصحيحة، وقد قال تعالى: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴿٤﴾﴾[48]، وقد حث النبي ﷺ على تحسين الصوت بالقرآن؛ لما له من تأثير في القلوب فقد صح عنْ أَبِي مُوسَى الأشعري ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لأَبِي مُوسَى: «**لَوْ رأيتني وَأَنَا أَسْتَمِعُ لِقِرَاءَتِكَ الْبَارِحَةَ لَقَدْ أُوتِيتَ مِزْمَارًا مِنْ مَزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ**»[49].

وكذلك الأذان والإقامة، وفيهما عرض موجز للعقيدة الإسلامية بالتكبير والشهادتين، والدعوة إلى الصلاة، والمسابقة إلى الفلاح، وقد اختار رسول الله ﷺ أفضل المؤذنين، بأعذب الأصوات، فقد روي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: أَتَيْتُ النبي ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ كَيْفَ رَأَيْتُ الأَذَانَ فَقَالَ: «**أَلْقِهِ عَلَى بِلاَلٍ، فَإِنَّهُ أَنْدَى مِنْكَ صَوْتًا**»، فَلَمَّا أَذَّنَ بِلاَلٌ نَدِمَ عَبْدُ اللَّهِ، فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَقَامَ[50].

وإذا كان **الشعر من الوسائل الصوتية** يومئذ، فقد كان له صدىً مدوياً في المحافل وفيه بيان وتأكيد على العقيدة الإسلامية، وان لم يكن من مصادرها؛ لأن مصدريها هما القرآن الكريم والرسول ﷺ، ومنه قول حسان بن ثابت ﷺ:

وَجِبْرِيلٌ أمِينُ اللَّهِ فِينَا، — وَرُوحُ القُدْسِ لَيْسَ لَهُ كِفَاءُ
وَقَالَ اللَّهُ: قَدْ أرْسَلْتُ عَبْداً — يقولُ الحقَّ إنْ نفعَ البلاءُ
شَهِدْتُ بِهِ، فَقُومُوا صَدِّقُوهُ! — فقلتمْ: لا نقومُ ولا نشاءُ
وَقَالَ اللَّهُ: قَدْ يَسّرْتُ جُنْد — همُ الأنصارُ، عرضتها اللقاءُ

لنـــا فـــي كـــلّ يـــومٍ مـــنْ معـــدٍّ سِـــــبابٌ، أوْ قِتَـــالٌ، أوْ هِجَـــاءُ
فـــنحكمُ بـــالقوافي مـــنْ هجانـــا، ونضـــربُ حـــينَ تخـــتلطُ الـــدماءُ
ألا أبلـــغْ أبـــا ســـفيانَ عنـــي، فأنـــتَ مجـــوفٌ نخـــبٌ هـــواءُ
وأن ســـيوفنا تركتـــك عبـــدا وعبـــد الـــدار ســـادتها الإمـــاء
هجـــوتَ محمـــداً، فأجبـــتُ عنـــهُ، وعنـــدَ اللهِ فـــي ذاكَ الجـــزاءُ
أتَهْجُـــوهُ، وَلَسْـــتَ لَـــهُ بكُـــفْءٍ، فَشَـــرُّكُما لِخَيْرِكُمَـــا الفِـــداءُ
هجـــوتَ مباركـــاً، بـــراً، حنيفـــاً، أمـــينَ اللهِ، شـــيمتهُ الوفـــاءُ(51)

وروي عنه أيضا قوله في وصف النبي ﷺ:

ثـوَى فـي قـرَيش، بضْـعَ عشـرَةَ حِجّـة يُـــذكِّرُ، لـــو يَلْقَـــى خلـــيلاً مُؤاتِيـــا
وَيَعْـرِضُ فـي أهـلِ المَواسِـمِ نفسَـهُ، فلـمْ يـرَ مـن يـؤوي، ولـمْ يـرَ داعيـا
فلمّـا أتانـا، واطمأنّـتْ بـه النّـوى، فأصـبحَ مسـروراً، بطيبـةَ، راضـيا
بـذلنا لـهُ الأمـوالَ مـن جـلّ مالنـا، وأنفُسَـنا، عنـدَ الـوَغَى، والتّآسِـيا
نحـاربُ مـن عـادى مـن النـاس كلهـم، جميعـاً، وإن كـان الحبيـبَ المصـافيا
ونعلــمُ أنّ اللهَ لا ربّ غيــرهُ، وإنّ كِتَـابَ اللَّـهِ أصْـبَحَ هادِيـا(52)

رابعا- الرحلات:

وهي وسيلة ندب إليها القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾﴾[53]، ولاشك أن السير في الأرض، والنظر إلى آيات الله تعالى فيها، وملاحظة عاقبة الأمم السابقة التي كذبت رسلها فكان عاقبتها الهلاك، يورث الخشية من عقاب الله تعالى، ويكسب الرائي اطلاعا أوسع على آيات الله، فلا يبقى عنده أدنى شك بقدرة الله تعالى.

وقد استخدمها النبي ﷺ لترسيخ العقيدة الإسلامية، فقد كان ﷺ كثيراً ما يزور مقابر البقيع وأحد، ويقول ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنه يرق القلب وتدمع العين وتذكر الآخرة ولا تقولوا هجرا**»[54]، ولكي يرسخ في نفوس أصحابه حقيقة الموت، وضرورة الإيمان بنعيم القبر, وطلب تحصيله بالعمل الصالح، وعذاب القبر وضرورة توقيه بترك المعاصي، وهي ابلغ في ترسيخ العقيدة الإسلامية في القلوب وقد صح عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ مَرَّ بِقَبْرَيْنِ يُعَذَّبَانِ فَقَالَ: «**إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ الْبَوْلِ وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ**، ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا بِنِصْفَيْنِ ثُمَّ غَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ صَنَعْتَ هَذَا؟ فَقَالَ: **لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا**»[55].

ولاشك إن الرحلة إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج، والى المدينة المنورة لزيارة المصطفى ﷺ ومسجده المبارك، من الوسائل المهمة في ترسيخ الإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ، والتجربة خير برهان على ذلك فقال ﷺ: «**مَنْ حَجَّ هَذَا الْبَيْتَ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ**» قال ابن حجر: أَيْ بِغَيْرِ ذَنْب، وَظَاهِره غُفْرَان الصَّغَائِر وَالْكَبَائِر وَالتَّبِعَات[56]، ولاشك إن غفران الذنوب يعني تجدد الإيمان.

خامسا- ومن الوسائل أيضا: الاستفادة من الأحداث الجارية:

وقد أخرج الشيخان عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: قدم على النبي ﷺ بسبي فإذا امرأة من السبي تسعى إذا وجدت صبياً في السبي أخذته فألصقته بطنها وأرضعته فقال

النبي ﷺ: «**أترون هذه طارحة ولدها في النار؟** قلنا: لا وهي تقدر على أن لا تطرحه، فقال رسول الله ﷺ: **لله ارحم بعباده من هذه بولدها**»[57]، وهذه وسيلة نبوية لتقوية حسن الظن بالله تعالى، والاعتقاد برأفته ورحمته سبحانه؛ لئلا يتحول الخوف من الله إلى يأس من رحمته؛ لأن اليأس من رحمته كفر.

سادسا- الرسم والمخططات:

وهي كثيرة أشهرها ما روي عن عبد الله بن مسعود[58] رضي الله عنه قال: خَطَّ رسول الله ﷺ خطاً، وخطَّ عن يمين ذلك الخط وعن شماله خطوطاً، ثم قال: «**هذا صراط ربك مستقيماً، وهذه السبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه**» ثم قرأ: ﴿**وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٥٣**﴾[59]، وهنا أيضا نجده ﷺ يؤكد على الثبات على العقيدة الصحيحة، والحذر من سبل الشيطان وزيغه، وذلك باستخدام الرسم والمخططات البسيطة، ولاشك انه لو توافرت يومئذ الرسوم والمخططات المتطورة لاستخدمها ﷺ، كوسيلة لترسيخ المعلومة في أذهان أصحابه رضي الله عنهم وفي قلوبهم.

- نماذج من الوسائل الحديثة في بيان العقيدة الإسلامية:

تتوافر اليوم وسائل عصرية حديثة، يمكن الإفادة منها في التعليم، كالسبورات واللوحات والتقنيات وأجهزة العرض وغيرها، فضلا عن الأمثلة، وهذه بعض منها:

1. في مباحث العقيدة المتعلقة بوجود الله وقدرته وصفاته سبحانه وتعالى:

يمكن الاستعانة بالأجهزة الحديثة لعرض الصور الثابتة والمتحركة، التي تبين ما توصل إليه العلم الحديث، من المجرات والفلك، والإنسان الحيوان والنبات والبحار، فهناك الأفلام الثابتة والمتحركة التي تحوي أشياء تتضمن الدلالة على قدرة الله وعظمته في تصريف هذا الكون، ودقته في تنظيمه.

كما يمكن للمعلم والداعية أن يضرب أمثلة على العلم الإلهي، وكتابة الأعمال؛ للتذكير بقدرة الله تعالى على مراقبة الإنسان، بكاميرات المراقبة الموضوعة في الدوائر الحكومية والمصارف والمحلات والأسواق، وبتقنية التصوير (الفيديو) التي تمكن المصور

من استعادة الأحداث المصورة كما هي، وفي كل لحظة يريد استرجاعها أو نسخها للإشارة إلى قدرة الخالق، وربط ذلك كله بقوله تعالى: ﴿ هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ۝٢٩ ﴾[60]، وهذا جهاز من صنع الإنسان، فكيف بصنع الرحمن؟

وكذلك الإفادة من تقنية الساتالايت (SATALITE)، وهو كجهاز ينقل النقل المباشر من ابعد نقطة من العالم، ينبهنا إلى قدرة الخالق سبحانه وصفتي السمع والبصر والاطلاع على خلقه ولله المثل الأعلى؛ لأن كل هذه الآلات من صنع العقل البشري الذي خلقه الله وألهمه كل ذلك، فلا يعقل أن يمنح الإنسان– وهو مخلوق– قدرة يعجز الخالق عنها، وهكذا يستطيع مدرس العقيدة الإسلامية، بهذه الوسائل والأمثلة أن يرتقي بعقول طلابه إلى الاقتناع والتذكر بل والى الاستنتاج والتطبيق.

2. وفي موضوع النبوة: يمكن لمدرس العقيدة أن يضرب الأمثلة التقريبية في الوحي بتقنية البلوتوث (BLUE TOOTH): وهي طريقة خفية لنقل المعلومات بين جهازي هاتف نقال لشخصين متقاربين في المسافة، وهي من صنع الإنسان، ولله المثل الأعلى، ثم ينتقل المدرس بأذهان طلابه إلى قدرة الله تعالى، التي صنعت الإنسان واكتشافاته، فهو القادر على الإيحاء للنبي بطريقة خفية غير معتادة للبشر وهو تعريف الوحي.
3. ولابد للداعية أو المدرس من تنظيم الرحلات للعمرة أو الحج، كما كان النبي ﷺ يصنع، فإن في ذلك ترسيخ للعقيدة الإسلامية، وتجديد للإيمان.
4. ويمكن أن يستفيد معلم التربية الإسلامية من المصورات المتوافرة في المدرسة وغيرها مثل الصور المكبرة للمسجد الحرام والكعبة المشرفة، ومسجد رسول الله ﷺ وجرته الشريفة وروضته المباركة، وحجر إسماعيل، ومقام إبراهيم، والحجر الأسود، وجبل النور وغيرها.

الخاتمة

1. إن الوسيلة هي أداة توصلنا إلى الغاية وهي بيان العقيدة الصحيحة بوضوح، والحرص على ترسيخها في القلوب.
2. يعد استخدام الوسيلة التعليمية في بيان العقيدة الإسلامية منهجاً ربانياً ومنهجاً نبوياً، ولابد للدعاة والمعلمين والمدرسين من الاستفادة منه والاقتداء به.
3. إن العلم الحديث من الوسائل المساعدة في ترسيخ العقيدة الإسلامية في قلوب المسلمين، ويمكننا تسخير العلم ووسائله في نصرة ديننا وعقيدتنا الإسلامية.

والحمد لله أولا وآخرا.

هوامش البحث

(1) ينظر: مفهوم الاتصال في المجال التعليمي والتربوي: أ.م.د طارق النعيمي، مركز التعليم المستمر، الجامعة العراقية، بغداد: ص8.

(2) ينظر التخطيط للتدريس الناجح: أ.م.د.حسين عليوي حسين الطائي، محاضرات في مركز التعليم المستمر، الجامعة العراقية، بغداد: ص3.

(3) وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم: د.حسين الطوبجي، دار القلم، الكويت، ط2، 1987م: ص28 وما بعدها.

(4) الوسائل التعليمية والمنهج: د.أحمد خيري كاظم، د.جابر عبد الحميد جابر، دار النهضة العربية، ط2، 1970م: ص14 وما بعدها.

(5) ينظر الوسائط التعليمية والمنهج الدراسي: رشدي لبيب وآخرون، مؤسسة الخليج العربي، القاهرة، 1983م: ص4.

(6) ينظر تصنيف الوسائل التعليمية في المنهج النبوي: حسام مال الله حسين الطائي، (رسالة ماجستير)، المعهد العربي العالي للدراسات التربوية والنفسية، 2005م: ص16.

(7) ينظر: مفهوم الاتصال: ص3.

(8) ينظر: مفهوم الاتصال: ص3، وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم، د.حسين الطوبجي، دار القلم، الكويت، ط2، 1987م: ص28، الوسائل التعليمية والمنهج:

د.أحمد خيري كاظم، د.جابر عبد الحميد جابر، دار النهضة العربية، ط2، 1970م: ص14، ينظر الوسائط التعليمية والمنهج الدراسي: رشدي لبيب وآخرون، مؤسسة الخليج العربي، القاهرة، 1983م: ص4.

(9) ينظر الوسائل التعليمية: محمد زياد حمدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1981م: ص34.

(10) الوسائل التعليمية إعدادها وطرق استعمالها: بشير عبد الرحيم الكلوب، سعود سعادة الجلاد، دار العلم للملايين، بيروت، 1986م: ص18.

(11) المصدر نفسه: ص18.

(12) أسس التقنيات التربوية الحديثة واستخداماتها: موفق حياوي علي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل، كلية التربية، 1990م: ص21.

(13) العنكبوت: 41- 43.

(14) العلق: 3- 5.

(15) النساء: 165.

(16) الفرقان: 59.

(17) أيسر التفاسير: أسعد حومد، موقع التفاسير: 2796/1، تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم): أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (700-774هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/ 1999م: 119/6.

(18) رواه مسلم في الصحيح: برقم (2042) 11/3.

(19) العنكبوت: 48- 49.

(20) ينظر: تصنيف الوسائل التعليمية في المنهج النبوي: ص81.

(21) ينظر: مفهوم الاتصال: ص7.

(22) الروم: 30.

(23) ينظر: مفهوم الاتصال: ص5-6.

(24) رواه البيهقي في السنن الكبرى: برقم (19343) 343/9.

[25] وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم، د.حسين الطوبجي: ص26.

[26] ينظر: المصدر نفسه: ص28.

[27] ينظر: مفهوم الاتصال: ص7.

[28] الوسائط التعليمية والمنهج الدراسي: رشدي لبيب وآخرون: ص4.

[29] ينظر مفهوم الاتصال: ص3، وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم: د.حسين الطوبجي، دار القلم، الكويت، ط2، 1987م: ص28، الوسائل التعليمية والمنهج: د.أحمد خيري كاظم، د.جابر عبد الحميد جابر، دار النهضة العربية، ط2، 1970م: ص14، ينظر الوسائط التعليمية والمنهج الدراسي: رشدي لبيب وآخرون، مؤسسة الخليج العربي، القاهرة، 1983م: ص4.

[30] الإسراء: 1.

[31] النجم: 18.

[32] أخرجه الحاكم في المستدرك وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي: 351/2، برقم (3250).

[33] رواه البخاري في الصحيح: برقم (3275).

[34] صحيح مسلم: برقم (5867) 20/7.

[35] رواه الحاكم في المستدرك: برقم (7875) 349/4 وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

[36] النور: 35.

[37] ينظر تفسير الطبري: 181/19.

[38] النّحل: 75-76.

[39] ينظر تفسير الطبري: 262/17.

[40] يونس: 24.

[41] تفسير الطبري: 56/15.

[42] إبراهيم: 24-25.

[43] ينظر تفسير الطبري: 567/16، 573.

(44) رواه البخاري في الصحيح: برقم (61).

(45) الشورى: 11.

(46) رواه مسلم عن محمد بن رافع عن عبد الرزاق وأخرجاه من حديث أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ «**وأنا موضع اللبنة وأنا خاتم النبيين**»، شعب الإيمان: البيهقي: برقم (1483) 178/2.

(47) صحيح مسلم بشرح النووي (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج): أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ: 6/ 155.

(48) المزمل: 4.

(49) رواه مسلم في صحيحه: برقم (1888) 193/2.

(50) السنن الكبرى: البيهقي: برقم (1947) 399/1.

(51) ديوان حسان بن ثابت: ص1، (موقع أدب *www.adab.com*).

(52) المصدر نفسه: ص248.

(53) الأنعام: 11.

(54) رواه أحمد ورواه مسلم وأبو داود وابن ماجة والحاكم في المستدرك: برقم (1393) 532/1.

(55) رواه البخاري في الصحيح: برقم (1361) 344/3.

(56) رواه البخاري: برقم (1820)، ينظر فتح الباري: 157/5.

(57) رواه البخاري: برقم (5999) 173/15.

(58) أخرجه الحاكم في المستدرك: برقم (2938) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي».

(59) الأنعام: 153.

(60) الجاثية: 29.

مصادر البحث

القرآن الكريم.

1. أسس التقنيات التربوية الحديثة واستخداماتها: موفق حياوي علي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل، كلية التربية، 1990م.
2. أيسر التفاسير: أسعد حومد، موقع التفاسير *http://www.altafsir.com* .
3. التخطيط للتدريس الناجح: أ.م.د.حسين عليوي حسين الطائي، محاضرات في مركز التعليم المستمر، الجامعة العراقية، بغداد.
4. تصنيف الوسائل التعليمية في المنهج النبوي: حسام مال الله حسين الطائي (رسالة ماجستير)، المعهد العربي العالي للدراسات التربوية والنفسية، 2005م.
5. تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (700– 774هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/ 1999م.
6. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (224– 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/ 2000م.
7. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
8. ديوان حسان بن ثابت، موقع أدب *www.adab.com* .
9. سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/ 1994م.
10. شعب الإيمان: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ.
11. صحيح مسلم بشرح النووي (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج): أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
12. فتح الباري شرح صحيح البخاري: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى 852هـ)، المحقق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب

الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية).

13. المستدرك على الصحيحين: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/ 1990م.

14. مفهوم الاتصال في المجال التعليمي والتربوي: أ.م.د.طارق النعيمي، مركز التعليم المستمر، الجامعة العراقية، بغداد.

15. وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم: د.حسين الطوبجي، دار القلم، الكويت، ط2، 1987م.

16. الوسائل التعليمية والمنهج: د.أحمد خيري كاظم، د.جابر عبد الحميد جابر، دار النهضة العربية، ط2، 1970.

17. الوسائط التعليمية والمنهج الدراسي: رشدي لبيب وآخرون، مؤسسة الخليج العربي، القاهرة، 1983م.

18. الوسائل التعليمية: محمد زياد حمدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1981م.

19. الوسائل التعليمية إعدادها وطرق استعمالها: بشير عبد الرحيم الكلوب، سعود سعادة الجلاد، دار العلم للملايين، بيروت، 1986م.

المواقع الالكترونية:

1- http://www.altafsir.com.
2- www.adab.com.
3- المكتبة الشاملة الإلكترونية.

توجيه القراءات في
أمالي القالي

د. نافع سلمان جاسم
كلية العلوم الاسلامية/ قسم اللغة العربية

المقدمة

الحمد لله الذي خصّنا بخير كتاب أنزِل، وأكرمنا بأفضلِ نبيًّ أرسِل، والصلاةُ والسلامُ على المبعوث رحمةً للعالمين، نبينا محمدٍ خاتمِ الأنبياءِ والمرسلينَ وعلى آلهِ الطّيبينَ الطّاهرين وصحابتهِ الغُر الميامين.

أمَا بعد...

فإنَّ علماء العربية القدامى منهم والمحدثون قد عنوا بالقراءات القرآنية عناية طيبة، لما تمثله هذه القراءات من ظواهر متعددة، وضعت بين أيدي دارسي النّحو واللّغة الكثير من وجوه الاستشهاد، فكانت القراءات القرآنية رافدًا ثرًّا وسجلا حافلا للدراسات النّحوية والصّرفية واللّغوية، وموئلا لأهل اللّغة والنّحو.

أبو عليّ القالي البغداديّ أحد أركان هذه الثروة، إذ سجل في كتابه (الأمالي) قسمًا من القراءات لتكون شاهدًا لغويّاً، إذ امتاز القالي بسعة الاطلاع في العلم والرواية، وطول باعٍ في اللغة وفنونها، وامتاز كتابه (الأمالي) بكثرة اللغة والشعر، فكان كثير الفوائد، غاية في معناه.

ومن أجل ذلك عقدت العزم على دراسة القراءات فيه، دراسة لغويّةً، فجاء البحث على ثلاثة مباحث تتقدمها مقدّمة فتمهيد، أمّا المبحث الأوّل فقد تضمّن: التوجيه الصّوتيّ، وأمّا المبحث الثاني فقد تناول التوجيه الصّرفيّ، وأمّا المبحث الثالث فكان في التوجيه الدّلاليّ، إذ شمل الترادف، والأضداد، والفروق اللّغويّة، وختم البحث بخاتمة تضمّنت أهمَّ النتائج ثُمَّ المصادر.

وفي الختام لابدَّ من القول إنَّ الكمال لله وحده، فإنْ أصبت وهو ما آمل، فبتوفيق الله تعالى، وإنْ قصّرت، فقد جبل المخلوق على النقص، والكريم من عذر.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

التمهيد

أبو عليّ القالي البغداديّ هو: أبو عليّ إسماعيل بن القاسم بن عَيْذُون بن هارون إبن عيسى بن محمد بن سليمان، وجدّه سلمان مولى عبد الملك بن مروان الأمويّ.

ولد بمَنَازْجرد من ديار بكر سنة (288هـ)، فنشأ بها ورحل منها إلى العراق لطلب العلم وتحصيله.

كان القالي إمامًا في اللّغة وعلوم الأدب، ولصيته الذائع فيها دعاه الخليفة عبد الرحمن الناصر أشهر ملوك بني أميّة بالأندلس لنشر علومه وآدابه، فحظيَ عنده حظوة كبرى، وفي قرطبة عاصمة الأندلس، أملى تصانيفه الممتعة، وكتبه القيِّمة التي لم يُجاره في تألفيها أحد، بل أعجز بها مَنْ بعده، وفاق مَنْ تقدّمه[1]، أمّا سبب تسميته بالقالي، فهو منسوب (قالي قلا)– بلد من أعمال إرمينية– قال القالي عن نفسه: «لمّا انحدرنا إلى بغداد كنّا في رُفقة كان فيها أهل قالي قلا، وهي قرية من قرى منازجرد، وكانوا يُكرمون لمكانهم من الثغر، فلمّا دخلنا بغداد نُسِبْت إليهم لكوني معهم وثبت ذلك عليّ»[2].

وتوجّه القالي إلى العراق وكان العراق يومئذ مهد العلم ومنتدى الأدب، إذ دخل بغداد سنة (303هـ)، وكانوا يسمونه البغداديّ لطول مقامه فيها، إذ أكبَّ على الدرس وجدّ في التحصيل على علماء الحديث وجهابذة اللّغة والرواية، وقرأ النّحو والعربية والأدب على ابن درستويه والزّجّاج والأخفش الصغير ونفطويه وابن دريد وابن السّرّاج وابن الانباري وابن قتيبة وغيرهم[3].

وبعد أنْ أقام القالي في بغداد خمسًا وعشرين سنةً وذاع فيها صيته وعمّت شهرته، استدعاه الخليفة عبد الرحمن الناصر فرحل القالي الى الأندلس سنة (330هـ) ونزل ضيفاً معزّزًا على الخليفة الناصر الذي أكرم مثواه وأحسن منزلته وأعلى قدره، واستوطن قرطبة، فأورث أهلَ الأندلس علمَهُ، وكانت وفاته سنة (356هـ) رحمه الله تعالى[4].

كما كان القالي محل إكرام الخليفة عبد الرحمن الناصر وموضع عنايته، كذلك كان حاله مع الخليفة الحَكم المستنصر بالله ابن الخليفة عبد الرحمن الناصر، فبالغ في إكرامه وحثّه على التأليف، فألّف مؤلفاته القيِّمة وكتبه النفيسة، ومنها:

كتاب الأمالي، وكتاب الممدود والمقصور، وكتاب الإبل، وكتاب حُلي الإنسان والخيل وشياتها، وكتاب فَعَلْت وأَفْعَلت وكتاب مَقَاتِل الفُرسان، وتفسير السّبع الطّوال، وكتاب البارع في اللّغة[5].

ألّف القالي كتاب (الأمالي) في قرطبة، وفي المسجد الجامع بالزهراء، وأودعه فنونا من الأخبار، وضروبًا من الأشعار، وأنواعًا من الأمثال، وغرائب من اللغات، على أنّه لم

يذكر فيه بابًا من اللغة إلا أشبعه، ولا ضربًا من الشعر إلا اختاره، ولا فناً من الخبر إلا انتحله، ولا نوعًا من المعاني والمَثل إلا استجدّه، ثم لم يُخله من غريب القرآن، وحديث الرسول ﷺ، على أنه أورد فيه من الإبدال ما لم يورده أحد، وفسّر من الاتباع ما لم يُفَسره بشر، ليكون الكتاب الذي استنبطه إحسان الخليفة جامعاً، والديوان الذي ذكر فيه اسم الإمام كاملا[6].

المبحث الأوّل
التوجيه الصوتيّ

الإبدال:

هو: «أن يقام حرف مُقام حرف، إمّا ضرورةً، وإمّا استحسانا وصنعةً»[7]، مع الإبقاء على سائر أحرف الكلمة[8]، وهو من سنن العرب[9]، ويقع الإبدال بين الأصوات المتقاربة في المخرج، والأصوات المتباعدة مخرجًا أيضًا.

وبعد أن استقرأ علماء اللغة كثيرًا من كلام العرب، تَبّينَ لهم «أنَّ الإبدال قد يكون لغةً من اللغات، وقد يكون إبدالا قياسيًّا في عامة لغات العرب»[10].

واختلف في عدد حروف الإبدال، فهي عند سيبويه (ت180هـ) اثنا عشر حرفًا[11]، يجمعها قولك: «طال يوم أنجدته»[12]، لكنّها في (شفاء العليل) اثنان وعشرون حرفًا يجمعها قولك: «لِجِدٍ صرفُ شكسٍ آمن طي ثوب عزّتِهِ»[13].

ومن الإبدال الذي ورد في كتاب الأمالي لأبي علي القالي: **تعاقب الثاء والفاء**، إذ إنّ الفاء تبدل من الثاء في لغة كثير من العرب، وقد أورد القالي قراءة ابن مسعود: (وثومها عدسها)[14]، وهذه القراءة هي قراءة ابن مسعود وابن عباس[15]، وهي قراءة شاذة[16].

أمّا قراءة الجمهور فهي: ﴿وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا﴾[17].

ذكر الفراء هذه القراءة بقوله: «وأمّا قوله: وفُومها وعدسها وبصلها... فإنَّ الفوم فيما ذكر لغة قديمة، وهي الحِنْطة والخبز جميعًا قد ذُكِرا، قال بعضهم: سمعنا العرب من أهل هذه اللغة يقولون: فوّموا لنا بالتشديد لا غير، يريدون اختبزوا وهي قراءة عبد الله (وثومها) بالثاء، فكأنّه أشبهُ المعنيين بالصواب؛ لأنّه مع ما يشاكله: من العدس والبصل وشبهه،

والعرب تبدل الفاء بالثاء فيقولون: جَدَثٌ وجَدَفٌ، ووقعوا في عاثور شرّ وعافورشرّ والأثاثيّ والأثافيّ، وسمعتُ كثيرًا من بني أسد يسمّي المغافير المغاثير»[18].

فليس بدعًا أن يتعاقب هذان الحرفان لاشتراكهما في الصفة، فهما مهموسان رخوان[19]، متقاربان في المخرج، فالثاء تخرج ممّا بين طرف اللسان وأطراف الثنايا، والفاء تخرج من باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا[20]. فاتحاد الصفة بين هذين الحرفين وتقاربهما مخرجًا جوَّز تعاقبهما كما رأينا، ومن الإبدال أيضًا، **ما يكون بالخاء المعجمة والمهملة**، إذ قال القالي: «وقد قرىء ﴿ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡخًا طَوِيلٗا ٧ ﴾[21] وسَبْخا قرأها يحيى بن يعمر، قال الفّراء: معناهما واحد أي فراغًا، وقال غيره: سَبْخًا: فراغًا، وسَبْخًا: نَوْمًا، ويقال: قد سَبَخ الحَرُّ إذا خار وانكسر، ويقال: اللّهمَّ سَبِّخْ عنه الحُمَّى أي خَفّفْها»[22].

ذكر الفّراء هذه القراءة بقوله: «وقوله: ﴿ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحًا طَوِيلٗا ٧ ﴾ يقول: لك في النهار ما يقضي حوائجك، وقد قرأ بعضهم: (سبخًا): بالخاء، والتسبيخ: توسعة الصوف والقطن وما أشبهه، يقال: سبِّخي قطنك، قال أبو الفضل: سمعت أبا عبد الله يقول: حضر أبو زياد الكلابي مجلس الفّراء في هذا اليوم، فسأله الفّراء عن هذا الحرف فقال: أهل باديتنا يقولون: اللّهمَّ سبِّخ عنه للمريض والملسوع ونحوه»[23].

وقرأ بهذه القراءة (سَبْخًا) بالخاء المعجمة: يحيى بن يعمر وعكرمة وابن أبي عبلة والضحاك وأبو وائل[24]، وهي قراءة شاذة[25].

أمّا قراءة الجمهور فهي (سَبۡحًا) بالحاء المهملة[26].

وذكر الخليل معنى السبخ، فقال: «والتسبيخ: نحو السلّ والتخفيف... والسبائخ: قطع القطن إذا نُدف»[27].

وذكر ابن منظور قول ابن الأعرابي: «من قرأ (سَبْحًا) فمعناه اضطرابًا ومعاشًا، ومن قرأ سَبْخًا أراد راحةً وتخفيفًا للأبدان والنوم»[28].

والغريب أنَّ الفرّاء الذي نص على أنَّ معناهما واحد، هو الذي ذكر الفرق في المعنى بين الكلمتين، فإمّا أن يكون اتحادهما في المعنى عند بعض العرب، أو يكون الكلام الأخير ممَا أضافه تلاميذه على المعاني.

والله تعالى أعلم.

ومن الإبدال أيضًا، **ما يكون بالكاف والقاف**، كما جاء في كتاب الأمالي: «قال أبو علي: الكاهِرُ والقاهر واحد، وقد قرأ بعضهم: (فأمّا اليتيمَ فلا تَكْهَرْ)»[29].

وهذه القراءة هي قراءة ابن مسعود وابراهيم النخعي والشعبي[30]، وهي قراءة شاذة[31].

وأمّا قراءة الجمهور فهي بالقاف: ﴿فَأَمَّا ٱلۡيَتِيمَ فَلَا تَقۡهَرۡ ٩﴾[32]. ذكر الفراء هذه القراءة بقوله: «وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَأَمَّا ٱلۡيَتِيمَ فَلَا تَقۡهَرۡ ٩﴾ فتذهب بحقه لضعفه، وهي في مصحف عبد الله (فلا تكهر) وسمعتها من أعرابي من بني أسد قرأها عليّ»[33]، ويبدو أنّها لغة بمعنى قراءة الجمهور.

المبحث الثاني
التوجيه الصرفيّ

بين فعَلَ وأفعَلَ...

ومن الأمثلة على منهج القالي في شرح الألفاظ الغريبة، التي وردت في القراءات، قوله: «قرأ أبو عمرو بن العلاء: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ﴾ على معنى أو نؤخرها. والعرب تقول: نسأ الله في أجلِكَ، وأنْسأ الله أجلكَ، أي أخّر الله أجلك...»[34].

وقرأ بهذه القراءة: ابن كثير وأبو عمرو وابن عباس وعطاء ومجاهد وأبيّ بن كعب والنخعي وعبيد بن عمير وابن محيصن وعطاء بن رباح واليزيدي وعاصم الجحدري[35].

أمّا قراءة الجمهور، فهي ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾[36].

قال الفراء: «وكان بعضهم يقرأ: (أو نَنْسَأْهَا) يهمز يريد يُؤخرْهَا من النسيئة، وكلٌّ حسن»[37].

أمّا الاخفش، فقال: «وقال بعضهم: (ننْسَأْهَا)، أي: نؤخّرْها، وهو مثل: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ﴾ سورة التّوبة: 37، لأنه تأخير، (النَّسيئة) من (أنْسأتُ)، و(ٱلنَّسِيٓءُ) أصله واحد، إلا أنك تقول: (أنسأتُ الشَّيءَ)، أي: أَخّرْتُهُ، ومصدره: (ٱلنَّسِيٓءُ)، و(أنسأتُكَ الدَّيْنَ)، أي: جعلتك تؤخّرُهُ، كأنه قال: (أنسأتك فنسأتَ).

و(ٱلنَّسِيٓءُ): أنهم كانوا يدخلون الشّهر في الشّهر، وقال بعضهم: (أو نَنْسَهَا)، كلُّ ذلك صواب، وجزمه بالمجازاة، و(النَّسي في الشّهر): التأخير»[38].

وجاء في لسان العرب: «ونَسَأَ الشَّيءَ يَنْسَؤُه نَسأ وأنْسَأهُ: أخَّرهُ، فَعَلَ وأفْعَلَ بمعنًى، والاسم النَّسيئةُ والنّسيءُ. ونَسَأَ الله في أجَلِهِ، وأنْسَأ أجَلَهُ: أخّرَهُ... النّسءُ: التّأخير يكون في العُمُر والدِّيْنِ... وقرأ أبو عمرو: (مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ) المعنى: ما نَنْسَخْ لك من اللوح المحفوظ، أو نَنْسَأها: نُؤخِّرْهَا ولا نُنْزِلها»[39].

بين فعَلَ وفعلَ...

جاء في كتاب الأمالي لأبي علي القالي: «وأمِرَ المالُ يَأمَر أمَرَة وأمَرًا إذا كثر... ويقال في مَثَل: في وَجْهِ مالك تعرف أمْرَتَهُ، وأمَرَتَه، أي نماءه وكثرته؛ وقال الله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا ﴾أي كثَّرنا؛ وقال أبوعبيدة: يقال: خير المال سِكَّةٌ مأبُورة، أو مُهْرة مأمورة، فالمأمورة: الكثيرة الولد، من آمَرَها الله، أي كثّرها؛ وكان ينبغي أن يقال: مُؤمرة، ولكنه أتبع مأبورة... وقد قرىء أمَّرْنا مُتْرَفيها، على مثال فَعَّلْنا. أخبرنا القالي عن ابن كيسان أنه قد يقال: أمَرَه بمعنى آمَرَه فيكون فيه لغتان، فَعَل وأفْعل»[40].

قرأ بهذه القراءة ﴿أَمَّرۡنَا مُتۡرَفِيهَا﴾ عاصم وأبو عمرو والسدي وابن عباس وأبو عثمان النهدي وزيد بن علي وأبو العالية وعلي والحسن والباقر ومجاهد وأبو جعفر محمد ابن علي وأبو رجاء الربيع[41]، وهي قراءة شاذة[42].

وأمّا قراءة الجمهور فهي: ﴿أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا﴾[43].

ذكر الفّراء هذه القراءة بقوله: «وقوله: أمَرْنا مُترفيها قرأ الأعمش وعاصم ورجال من أهل المدينة (أَمَرۡنَا) خفيفة حدثنا محمد قال حدثنا الفّراء قال حدثني سفيان بن عيينة عن حُمَيد الأعرج عن مجاهد (أَمَرۡنَا) خفيفة. وفسّر بعضهم ﴿أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا﴾ بالطاعة (ففسقوا) أي إنّ المترف إذا أمِر بالطاعة خالف إلى الفسوق. وفي قراءة أُبيّ بن كعب (بعثنا فيها أكابر مجرميها) وقرأ الحسن (آمرنا) وروي عنه (أمِرْنا) ولا ندري أنها حفظت عنه لأنا لا نعرف معناها هاهنا. ومعنى (آمرنا) بالمد: أكثرنا. وقرأ أبو العالية الرياحي (أمّرْنا مُترفيها) وهو موافق لتفسير ابن عباس، وذلك أنه قال: سلّطنا رؤساءها ففسقوا فيها»[44].

وجاء في لسان العرب: «وقال الله عز وجل: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ ﴾ قرأ أكثر القرّاء: (أَمَرۡنَا) وروى خارجة عن نافع (آمَرْنا) بالمدِّ، وسائر أصحاب نافع رَوَوْهُ عنه مقصورًا، وروي عن أبي عمرو: (أمّرْنا) بالتشديد، وسائر أصحابه روَوْهُ عنه بتخفيف الميم وبالقصر.

وروى هُدبة عن حماد بن سلمة عن ابن كثير: (أمّرْنا) وسائر الناس روَوْهُ عنه مخفّفًا، وروى سلمة عن الفراء من قرأ: (أمَرْنا) خفيفةً، فسّرها بعضهم أمَرْنا مترفيها بالطاعة ففسقوا فيها، وإنَّ المترف إذا أُمِر بالطاعة خالف الى الفسق.

قال الفّراء: وقرأ الحسن: (آمَرْنا) وروي عنه لأنّا لا نعرف معناها هاهنا. ومعنى آمَرْنا، بالمد أكثرنا، قال: وقرأ أبو العالية ﴿ أَمَّرۡنَا مُتۡرَفِيهَا ﴾ وهو موافق لتفسير ابن عباس وذلك أنّه قال: سلّطْنا رُؤَساءها ففسقوا. وقال أبو إسحاق نَحْوًا ممّا قال الفَراء، قال: من قرأ (أمَرْنا) بالتخفيف، فالمعنى أمرناهم بالطاعة ففسقوا»[45].

بين فعَّلَ وفعلَ...

وجاء في مطلب الكلام على مادة (بشر) في كتاب الأمالي لأبي علي القالي، قوله: «بَشْرٌ: مصدر بَشَرْتُه أبْشُره بَشْرًا، والبِشْرُ: الاسم، أراد بوجه امرىء: ذي بَشْر، فحذف المضاف، وفي بَشَرتُ لغات، قال الكسائي: يقال: بَشّرْت فلانًا بخير أبَشّره تبشيرًا، وبَشَرْتُه أبْشُره بَشْرًا، وبَشَرْته بَشْرًا وبُشُورًا، وأبْشَرْته أبْشِرُه إبشارًا في معنى واحد، وحكي عن بعضهم أنّه قال: دخلت على الناطفي فَبَشَرني بِبِشْر حَسَنٍ، قال: وسمعت أبا سُروان ورجلا من غَنِيٍّ يقولان: بَشَرني فلان بخير وبَشَرْته بخير.

قال ويقال: أبْشَر فلان بخير، أي استبشر، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَبۡشِرُواْ بِٱلۡجَنَّةِ ﴾[46]، أي استبشروا وكذا كلام العرب إذا أخبروا عن أنفسهم قالوا: قد أبْشرنا، أي فَرِحْنا. قال ويقال أيضًا: بَشِرْت بهذا الأمر أبْشُر بُشُورًا، أي فَرِحت واسْتَبْشَرْت، على معنى أبْشرت، وهي في قضاعة، وقرأ أبو عمرو: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَبۡشُرُكِ ﴾ بالتخفيف»[47].

وقرأ بهذه القراءة (يَبْشُرُكِ) بالتخفيف، حمزة والكسائي[48]. وأمّا قراءة الجمهور فهي: ﴿ إِذۡ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٖ مِّنۡهُ ﴿٤٥﴾ ﴾[49] بالتشديد، وقد ورد في سورة آل عمران

أيضًا: ﴿ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ ﴾[50] بالتشديد، وهي قراءة الجمهور، وقرأ حمزة والكسائي والأعمش (يَبْشُرُكَ) بالتخفيف[51]، وهي قراءة شاذة[52].

وجاء في لسان العرب: «وقوله عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ ﴾ وقرىء: (يَبْشُرُك) قال الفراء: كأن المشدّد منه على بِشاراتِ البُشَرَاء، وكأن المخفف من وجه الأفراحِ والسُّرُورِ، وهذا شيء كان المَشْيَخَةُ يقولونه، قال: وقال بعضهم أَبْشَرْتُ، قال ولعلّها لغة حجازية، وكان سفيان بن عيينة يذكرها فلْيُبْشِرْ، وبَشَرْتُ لغة رواها الكسائي، يقال بَشَرَني بوَجْهٍ حَسَنٍ يَبْشُرُني.

وقال الزّجّاج: «معنى يَبْشُرُك يَسُرُّك ويُفْرِحُك، وبَشَرْتُ الرجلَ أَبْشُرُهُ إذا أفرحته»[53].

بين الفعل والإسم...

جاء في كتاب الأمالي: «قال وحدثنا أبو بكر بن الأنباري قال في قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ﴾[54]، قال معناه سِجْنًا وحَبْسًا، ويقال: حَصَرْتُ الرجلَ أَحْصُرُه حَصْرًا إذا حَبَسْته وضَيَّقت عليه، قال الله عزّ وجلّ: ﴿ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ ﴾[55]، أي ضاقت صُدُورهم، وقرأ الحسن: حَصِرَةً صُدورُهم معناه ضَيِّقةً صدورُهم، ويقال أحصَره المرضُ إذا حَبَسه، والحَصِيرُ: المَلِكُ لأنه حُصِرَ أي مُنِع وحُجِبَ من أن يَرَاه الناس»[56].

وقرأ بهذه القراءة (حَصِرةً) بالاسم، الحسن وقتادة ويعقوب والمهروي وحفص وعاصم[57]، وهي قراءة شاذة[58]. أمّا قراءة الجمهور فهي بالفعل (حَصِرَتْ): ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ ﴾[59].

قال الفراء: وقوله: ﴿ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ ﴾، يقول: ضاقت صدورهم عن قتالكم أو قتال قومهم، فذلك معنى قوله: (حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ) أي ضاقت صدورهم. وقد قرأ الحسن (حَصِرَةً صدورهم)، والعرب تقول: أتاني ذهب عقله، يريدون قد ذهب عقله.

وسمع الكسائيُّ بعضهم يقول: «فأصبحت نظرت إلى ذات التنانير. فإذا رأيت فعَل بعد كان ففيها قد مضمرة، إلا أن يكون مع كان جحد فلا تضمر فيها (قد مع جحد) لأنها توكيد والجحد لا يؤكَد، ألا ترى أنك تقول: ما ذهبت، ولا يجوز ما قد ذهبت»[60].

وذكر الأخفش هذه القراءة، إذ قال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَةً صُدُورُهُمۡ﴾ أو (حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ) فـ(حَصِرَةً) اسم، نصَبْتَهُ على الحال، و(حَصِرَتْ): (فعِلَتْ)، وبها نَقرَأ[61].

وجاء في لسان العرب: «والحَصَر: ضيق الصدر، وإذا ضاق المرء عن أمر قيل: حَصِرَ صدر المرء عن اهله يَحْصَرُ حَصَرًا، قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ﴾ معناه ضاقت صدورهم عن قتالكم وقتال قومهم،... وقيل تقديره وقد حَصِرَتْ صدورهم، وقيل: تقديره أو جاءوكم رجالا أو قومًا فحَصِرَتْ صدورهم الآن، في موضع نصب لأنه صفة حلت محل موصوف منصوب على الحال، وفيه بعض صنعة لإقامتك الصفة مقام الموصوف»[62].

بين الإسم والمصدر...

جاء في كتاب الأمالي: «قال أبو بكر: الحَوْبة: الفعْلة من الحُوب وهو الإثم، يقال: حابَ الرجلُ إذا أثِم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ وقرأ الحسن: إنه كان حَوْبًا كبيرًا، فقال الفرّاء: الحَوْبُ المصدر، والحُوبُ الاسم»[63] وهي قراءة شاذة[64].

وقراءة الجمهور هي: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ۝٢﴾[65].

وجاء في معاني القرآن للفرّاء: «وقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ الحوب: الإثم العظيم، ورأيت بني أسَد يقولون الحائب: القاتل، وقد حاب يحوب، وقرأ الحسن ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَوْبًا كَبِيرًا﴾»[66].

وهي لغة بني تميم والحَوْبُ المصدر وكذا الحيابة والحُوب الاسم[67].

وجاء في لسان العرب: «والحَوْبُ والحُوبُ والحابُ: الإثْمُ، فالحَوْبُ، بالفتح، لأهل الحجاز، والحُوبُ، بالضم، لتميم، والحَوْبةُ: المرة الواحدة منه... قال الزّجّاج: الحُوبُ الإثْمُ، والحَوْبُ فِعْلُ الرَّجُلِ، تقول: حابَ حَوْبًا، كقولك: قد خانَ خَونًا»[68].

والأكثرون على أنَّ المسألة قائمة بين المصدر واسم المصدر، ودعوى أنَّها لتميم والحجازيين يعني أنَّ الفرق لهجي، فإذا صحت هذه الدعوى، ينتفي الفرق وتكون الصيغتان مصدرًا مفتوح الأولى في لهجة ومضمومها في أخرى.

والله تعالى أعلم.

بين جمع المذكر السالم وجمع التكسير...

قال أبو علي القالي: «ويقال: فلان خائفٌ والقوم خائفون وخُوَّف وخُيَّف، قال الله تبارك وتعالى: ﴿أَن يَدۡخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَۚ﴾ وفي حرف أُبَيّ وابن مسعود **(أَن يَدۡخُلُوهَآ إِلَّا خُيَّفاً)**»[69]، قرأ بهذه القراءة (أن يدخلوها إلا خُيَّفا) أُبَيّ بن كعب[70].

وأمّا قراءة الجمهور فهي ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمۡ أَن يَدۡخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَۚ﴾[71].

جاء في لسان العرب: «وقوم خُوَّفٌ على الأصل، وخُيَّفٌ على اللفظ، وخيَّفٌ وخَوْفٌ، الأخيرة اسم للجمع، كُلُهم خائفون، والأمر منه خَفْ، بفتح الخاء، الكسائي: ما كان من ذوات الثلاثة من بنات الواو فإنه يجمع على فعَّل وفيه ثلاثة أوجه، يقال: خائف وخُيَّفٌ وخِيَّفٌ وخَوْفٌ»[72].

قوله (خُيَّف) و(خَوْف) اسم للجمع فيه نظر من جهة أنَّ إبدال الواو ياءً والياء واوًا أمر كثير الوقوع في لهجات العرب، ولا يترتب عليه غالبًا أي فرقٍ دلاليّ، وأمّا (خَوْف) فهو من باب إطلاق المصدر وإرادة الجمع، وهو ضرب من المجاز.

والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث

التوجيه الدلاليّ

الترادف:

هو ما اختلف لفظه واتّفق معناه، وقد أشار إليه سيبويه بقوله: «واختلاف اللفظين والمعنى واحد»[73].

وحدّه الأصوليون بأنه: «توالي الألفاظ المفردة الدّالة على شيء واحد باعتبار واحد»[74].

واختلف علماء اللغة في وقوعه في العربية، فقد تناولته كتب اللغة القديمة منها والحديثة، ومن خلال استقرائي لمادة كتاب الأمالي لأبي علي القالي، وجدت بعض القراءات

فيها الترادف إذ أوردها القالي في كتابه، ومنها قوله: «قال وسمعته يقرأ: (وإذ قتلتم نسَمَةً فادّارأتُمْ فيها) فقلت له: إنما هو نفس، قال: النسَمة والنفس واحد»[75].

وقراءة الجمهور هي: ﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ﴾[76].

جاء في لسان العرب: «النسَمُ والنسَمةُ: نفسُ الروح. وما بها نسَمة أي نفس... والنسَمةُ: الإنسان، والجمع نسَمٌ ونسَماتٌ... وقال بعضهم: النسَمة الخَلْقُ، يكون ذلك للصغير والكبير والدوابّ وغيرها ولكل من كان في جوفه روح حتى قالوا للطير»[77].

ومن الترادف أيضًا قوله: «قال الأصمعي يقال: تركت فلانا يَجُوس بني فلان ويَحُوسُهم اذا كان يدوسهم ويطلب فيهم، وحدثني أبو بكر بن دريد رحمه الله قال حدثني أبو عبد الله محمد بن الحسين قال حدثنا المازني قال: سمعت أبا سِرار الغنويّ يقرأ: (فحَاسوا خلال الديار) فقلت: إنما هو جاسوا، فقال: حاسوا وجاسوا واحد»[78].

وهذه هي قراءة أبي السمال وطلحة وابن عباس[79]. وأمّا قراءة الجمهور فهي بالجيم: ﴿ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ ﴾[80].

جاء في لسان العرب: «الجَوْسُ: مصدر جاس جَوْسًا وجَوَسانا، تردّد، وفي التنزيل العزيز: (فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ) أي ترددوا بينها للغارة، وهو الجَوَسانُ، وقال الفراء: قتلوكم بين بيوتكم، قال: وجاسوا وحاسوا بمعنى واحد يذهبون ويجيئون، وقال الزّجّاج: (فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ) أي فطافوا في خلال الديار ينظرون هل بقي أحد لم يقتلوه، وفي الصحاح: جاسوا خلال الديار: أي تخللوها فطلبوا ما فيها، كما يَجُوس الرجلُ الأخبار أي يطلبها، وكذلك الاجتياس، والجَوَسان، بالتحريك: الطوفان بالليل... والجَوْسُ: كالدَّوْس، ورجل جَوَّاسٌ: يَجُوسُ كلَّ شيء يَدوُسُه، وجاء يجُوسُ الناسَ أي يتخطاهم، والجَوْسُ: طلب الشيء باستقصاء... يَجُوسُ: يتخلل... كل موضع خالطته ووَطِئْتَه، فقد جُسْته وحسته»[81].

الأضداد:

هي اتّفاق اللفظ واختلاف المعنى من جهة الضد. أي أنَّ الاختلاف بينهما اختلاف تضاد لا اختلاف تغاير. «والأضداد جمع ضد. وضد كل شيء ما نافاه، نحو البياض والسواد، والسخاء والبخل، والشجاعة والجبن، وليس كل ما خالف الشيء ضدًّا له. ألا ترى

أنَّ القوّة والجهل مختلفان، وليسا ضدّين، وإنما ضدّ القوّة الضعف، وضدّ الجهل العلم. فالاختلاف أعمّ من التضاد. إذ كان كلّ متضادّين مختلفين، وليس كلّ مختلفين ضدّين»[82].

وردت بعض ألفاظ الأضداد في كتاب الأمالي لأبي علي القالي، إذ قال: «والبَيْنُ: الوَصْل، وقرأ بعضهم: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنُكُمْ﴾.

وقال أبو عبيدة: البَيْن: الوصل، والبين: الافتراق وهو من الأضداد»[83].

وقرأ بهذه القراءة (بَيْنُكُمْ) ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحمزة وعاصم ومجاهد[84].

وأمّا قراءة الجمهور فهي: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾[85].

جاء في معاني القرآن للفراء: «وقوله: لقد تقطَّع بَيْنَكُمْ... قرأ حمزة ومجاهد (بَيْنُكُمْ) يريد وصلكم. وفي قراءة عبد الله (لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ) وهو وجه الكلام. إذا جعل الفعل البين ترك نصبًا؛ كما قالوا: أتاني دونك من الرجال فترك نصبًا وهو في موضع رفع لأنه صفة. وإذا قالوا: هذا دون من الرجال رفعوه في موضع الرفع. وكذا تقول: بين الرجلين بين بعيد، وبون بعيد؛ إذا أفردته أجريته في العربية وأعطيته الإعراب»[86].

وجاء في لسان العرب: «البَيْنُ في كلام العرب جاء على وجهين: يكون البينُ الفرْقة، ويكون الوَصْلَ، بانَ يَبينُ بَيْنًا وبينونةً، وهو من الأضداد... قال ابن سيده: ويكون البينُ اسمًا وظرفا متمكنًا، وفي التنزيل العزيز: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ قرىء: (بينُكم) بالرفع والنصب، فالرفع على الفعل أي تقطَع وصلُكم، والنصبُ على الحذف، يريد ما بينكم، قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائي (بَيْنَكم) نصبًا، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحمزة (بَيْنُكم) رفعًا، وقال أبو عمرو: (لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنُكُمْ) أي وصلكم، ومن قرأ (بينَكم) فإنَّ أبا العباس روى عن ابن الأعرابي أنه قال: معناه تقطَّع الذي كان بينكم، وقال الزّجّاج فيمن فتح المعنى: لقد تقطَّع ما كنتم فيه من الشركة بينكم، وروي عن ابن مسعود أنه قرأ لقد تقطَّع ما بينكم، واعتمد الفراء وغيرُه من النحويين قراءة ابن مسعود لمن قرأ بينَكم، وكان أبو حاتم يُنكر هذه القراءةَ ويقول: من قرأ بينَكم لم يُجزْ إلا الموصول كقولك ما بينَكم، قال: ولا يجوز حذف الموصول وبقاء الصلة، لا تُجيزُ العربُ: إنْ قامَ زيدٌ بمعنى إنّ الذي قام زيدٌ، قال أبو منصور وهذا الذي قاله أبو حاتم خطأ، لأنّ الله جلّ ثناؤه

خاطب بما أنزل في كتابه قومًا مشركين فقال: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ أراد لقد تقطّع الشركُ بينكم أي فيما بينَكم، فأضمرَ الشركَ لما جرى من ذكر الشركاء، فافهمه؛ قال ابن سيده: مَن قرأ بالنصب احتمل أمرين: أحدهما أن يكونَ الفاعلُ مضمرًا أي لقد تقطّع الأمرُ أو العَقدُ أو الودُّ بينكم، والآخرُ ما كان يراه الأخفش من أن يكون بينَكم وإن كان منصوب اللفظ مرفوع الموضع بفعله، غير أنه اقرت عليه نصبة الظرف، وإن كان مرفوعَ الموضع لاطّراد استعمالكم إيّاه ظرفا، إلا أنَّ استعمال الجملة التي هي صفة للمبتدأ مكانه أسهلُ من استعمالها فاعلة؛ لأنه ليس يلزم أن يكون اسمًا محضًا كلزوم ذلك في الفاعل، ألا ترى الى قولهم: تسمع بالمُعَيْديِّ خيرٌ من أن تراه؛ أي سماعُك به خيرٌ من رؤيتك إيّاه»[87].

ومن الأضداد أيضًا في كتاب الأمالي: «ويقال: اختفيت الشيءَ، أي أظهرته. وأهل الحجاز يُسمُّون النبّاشَ: المختفي، لأنه يستخرج أكفان الموتى. وأخفيت الشيء أخفيه إخفاء إذا سترته؛ قال الله عزّ وجلّ: (أَكَادُ أُخْفِيهَا) وهي قراءة العامّة والناس؛ وروي عن سعيد بن جبير أنه كان يقرأ (أَكَادُ أخفيها) أي أظهرها، وقال أبو عبيدة: أخفيت الشيءَ كتمته وأظهرته»[88].

قرأ بهذه القراءة (أَكَادُ أخفيها) ابن كثير والكسائي وعاصم وأبو الدرداء وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد وحميد[89]، وهي قراءة شاذة[90]، وأمّا قراءة الجمهور فهي: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾﴾[91].

ذكر الفراء هذه القراءة، بقوله: قوله: (أَكَادُ أُخْفِيهَا)، قرأت القرّاء (أَكَادُ أُخْفِيهَا) بالضم.

وفي قراءة أبَيّ ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أخفيها من نفسي فكيف أظهركم عليها﴾ وقرأ سعيد ابن جبير أَخفيها بفتح الألف.

حدّثنا أبو العباس قال حدثنا محمد قال حدثنا الفراء قال حدّثني الكسائي عن محمد بن سهل عن وفاء عن سعيد بن جبير أنه قرأ (أخفيها) بفتح الألف من خفيت، وخفيت: أظهرت وخفيت: سترت»[92].

وقال ابن منظور: «وقرىء قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا ﴾ أي أظهرها؛ حكاه اللحياني عن الكسائي عن محمد بن سهل بن سعيد بن جبير.

وخفيتُ الشيء أخفيه: كتمته. وخَفَيْتُهُ أيضا: أظهرته، وهو من الأضداد. وأخفيت الشيءَ: سترته وكتمته... وفي التنزيل العزيز: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا ﴾ أي أسترها وأواريها؛ قال اللحياني: وهي قراءة العامّة. وفي حرف أبَيّ: (أكادُ أخفيها من نفسي) وقال ابن جني: أخفيها يكون أزيل خفاءها أي غطاءَها كما تقول أشكيته إذا زُلتَ له عّما يشكوه؛ قال الأخفش: وقرئت: (أَكَادُ أَخفيها) أي أظهرها لأنك تقول خَفيْتُ السّرَّ أي أظهرته... قال ابن بّري: قال أبو علي القالي: خَفيْت أظهرتُ لا غير وأمّا أخْفيْت فيكون للأمرين وغلَّطَ الأصمعي وأبا عبيد القاسمَ بن سلام»[93].

الفروق اللغوية:

وهو موضوع وثيق الصلة بالترادف، إلا أنَّ بعض الألفاظ التي قد تتشابه في المعنى، ويُظَنُّ أنها من المترادفات، يوجد بينها فروق دقيقة لا يعرفها إلا الحاذق في اللغة. وقد وقف علماء اللغة القدامى على كثير من هذه الألفاظ فبينوا الفروق اللغوية فيها، ووضحوا معانيها في صفحات كتبهم، ومنهم من صنف كتبًا مستقلة في هذا الفن اللغويّ، أمثال أبي هلال العسكري (ت بعد 395هـ) وكتابه (الفروق اللغوية).

أمّا أسباب الفروق في الألفاظ فتعود الى: الاختلاف في الحركات، أو الاختلاف في الحروف، أو الاختلاف في الألفاظ، وقد وجدت في كتاب الأمالي، لأبي على القالي أنّ القراءات التي فيها فروق لغوية، إنما يعود سببها إلى الاختلاف في الحركات مّما يؤدي إلى الاختلاف في المعنى، وهو أن يختلف اللفظان بحركة أو أكثر فيؤدي ذلك الى الاختلاف في المعنى، ومن ذلك قول أبي علي القالي: «الأصْر: القطْف. والصَّوْر مصدر صُرْتُه أصُوره إذا أمَلْتَه، ومن هذا قيل للمائل العُنق: أصْوَر، وقد قرىء: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ﴾أي أمِلْهُنَّ، ومَنْ قرأ: ﴿ فَصِرْهُنَّ إِلَيْكَ ﴾ أي قطّعْهُنَّ، من قولهم: صاره يَصيره إذا قطّعه، ومن هذا قيل: صار فلان إلى موضع كذا وكذا، لأنه مَيْل وذهاب إلى ذلك الوجه»[94].

وقرأ بهذه القراءة حمزة ويزيد وخلف ورويس وابن عباس وطلحة وشيبة وابن جبير وقتادة وعلقمة وأبو جعفر وابن وثاب والأعمش[95].

وأمّا قراءة الجمهور فهي ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾[96].

جاء في معاني القرآن: «فصرهنّ، ضم الصاد العامّة. وكان أصحاب عبد الله يكسرون الصاد. وهما لغتان، فأمّا الضم فكثير، وأمّا الكسر ففي هذيل وسليم... ويفسر معناه: قطّعْهُنَّ، ويقال: وَجّهْهُنَّ. ولم نجد قطعهنَّ معروفة من هذين الوجهين، ولكني أرى- والله أعلم- أنها إن كانت من ذلك أنها من صَرَيْت تصري، قدّمت ياؤها كما قالوا: عِثتُ وعَثيتُ.

والعرب تقول: بان يَصْري في حوضه إذا استقى ثم قطع واستقى فلعله من ذلك»[97].

وذكر أبو حيّان الأندلسي هذه القراءة، بقوله: «فصِرْهُنَّ، أي قطعهنَّ قاله ابن عباس ومجاهد والضحاك وابن إسحاق وقال ابن عباس هي بالنبطية وقال أبو الأسود هي بالسريانية وقال أبو عبيدة قطعهنَّ... وقال قتادة فصلهنَّ وعنه مزقهنَّ وقال عطاء بن أبي رباح اضممهنَّ إليك وقال ابن زيد اجمعهنَّ وقال ابن عباس أيضًا أوثقهنَّ وقال الضحاك شققهنَّ بالنبطية، وقال الكسائي أملنَّ، وإذا كان فصرهنَّ بمعنى الإمالة فتتعلق إليك به، وإذا كان بمعنى التقطيع تعلق بخذ، وقرأ حمزة ويزيد وخلف ورويس بكسر الصاد وباقي السبعة بالضم وهما لغتان كما تقدم صار يصور ويصير بمعنى أمال»[98].

وأورد ابن منظور قول الأزهري، إذ قال: «التهذيب في قوله تعالى: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ قال: فسروه كلهم فصُرْهُنَّ أمِلْهُنَّ، قال: وأما فصِرْهُنَّ، بالكسر، فإنه فسِّر بمعنى قطِعهنَّ، قال: ولم نجد قطعهنَّ معروفة، قال: وأراها إن كانت كذلك من صَرَيْتُ أصْري أي قطَعْت، فقدِّمَتْ ياؤها وقلب، وقيل: صِرْتُ أصِير كما قالوا عَثَيْت أعْثي، وعِثت أعيثُ بالعين، من قولك: عِثتُ في الأرض أي أفسَدْت»[99].

ومن الفروق اللغوية أيضًا في كتاب الأمالي لأبي علي القالي: «قال وحدثنا أبو بكر عن أبي حاتم عن ابن الأثرم عن أبي عبيدة قال: معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ۝١٣﴾ شديد المكر والعقوبة... قال أبو بكر سمعت أبا العباس أحمد بن يحيى النّحويّ قال، يقال: المِحَالُ مأخوذ من قول العرب: مَحَلَ فلانٌ بفلان اذا سَعَى به الى السلطان

وعَرَّضه لما يُوبِقه ويُهْلِكُهُ، قال أبو بكر: ومن ذلك قولهم في الدعاء: اللّهمّ لا تجعل القرآنَ بنا ما حلا أي لا تجعله شاهدًا علينا بالتضييع والتقصير... وروي عن الأعرج أنه قرأ: (شَدِيدُ المَحَالِ) بفتح الميم، أي شديد الحَوْل. وتفسير ابن عباس يدل على فتح الميم؛ لأنّه قال: وهو شديد الحَوْل.

والمَحَالَةُ في كلام العرب على أربعة معان: المَحَالة: الحِيلة، والمَحَالَة: البَكْرَة التي تعلّق على رأس البئر؛ والمَحَالة: الفقرة من فِقر الظَهْر وجمعها مَحَالٌ؛ والمَحالةُ مصدرُ قولهم: حُلْتُ بين الشيئين. قال أبو زيد: ماله حِيلةٌ ولا مَحالة ولا مَحَالٌ ولا مَحِيلَةٌ ولا مُحْتالٌ ولا احْتِيَالٌ ولا حَوْلٌ ولا حَويلٌ»[100].

قرأ بهذه القراءة (شَدِيدُ المَحَالِ) بفتح الميم، الضحاك والأعرج[101]، وهي قراءة شاذة[102].

وأمّا قراءة الجمهور فهي ﴿ شَدِيدُ الْمِحَالِ ﴿١٣﴾ ﴾[103] بكسر الميم.

جاء في كتاب العين: «والمِحَالُ: من المكيدة... ومَحَلَ فلانٌ بفلانٍ اذا كاده بسعاية إلى السلطان وقوله تعالى: (شَدِيدُ الْمِحَالِ) أي: الكيد... والمَحالُ: فقارُ الظَهْر، والواحدةُ مَحَالة»[104].

وأورد ابن منظور قول ابن سيده، فقال: «قال ابن سيده: الحَوْل والحَيْل والحِوَل والحِيلة والحَوِيل والمَحالة والاحتيال والتَحَوُّل والتَحَيُّل، كل ذلك: الحِذْق وجَوْدَةُ النظر والقدرةُ على دِقَة التصرُّف»[105].

وقال ابن منظور: «والمَحالة والمَحال: واسِطُ الظَهْر، وقيل المَحال الفقار، واحدته مَحالة، ويجوز أن يكون فعالة»[106].

ومن الفروق اللغوية أيضًا، جاء في كتاب الأمالي لأبي علي القالي: «ويقال: دعوت الله خُفية وخِفية، أي في خفض، قال الله عزّ وجلّ: ﴿ ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴿٥٥﴾ ﴾ وهي قراءة الناس والمجتمع عليها، وكان عاصم يقرأ (تَضَرُّعًا وخِفْيَةً) في جميع القرآن... ويقال: بَرِحَ الخَفاء، أي ظهر الأمر، وصار كأنه في بَرَاح، وهو المكان المستوي المُتَسِع. وقال اللحياني قال: بَرِحَ الخَفاء، أي ذهب السّر وظهر؛ والخَفاء ها هنا: السّر. وقال: الخّفاء مصدر خَفِيَ يَخفى خَفاء، وقال بعضهم: الخَفاء المتطأطىء من الأرض، والبَرَاحُ: المرتفع

الظاهر، فيقول: ارتفع المتطأطىء حتى صار كالمرتفع الظاهر؛ وقال أبو نصر: الخَفاء: ما غاب عنك»(107).

وقرأ بهذه القراءة (تَضَرُّعًاوخِفْيةً) بكسر الخاء، أبو بكر وعاصم(108).

وأمّا قراءة الجمهور فهي ﴿ ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ ﴾(109) بضم الخاء.

قال ابن منظور: «والخفاءُ والخافي والخفية: الشيءُ الخَفِيُّ. قال الليث: الخُفية من قولك أخفيْت الشيءَ أي سَتَرْته، ولقيته خَفِيّا أي سِرًّا. والخافية. نقيض العلانية. وفعَلَه خَفِيّا وخِفية، بكسر الخاء، وخِفوة على المُعاقبة، وفي التنزيل: ﴿ ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ ﴾ أي خاضعين مُتعّبدين، وقيل: أي اعتقدوا عبادتَه في أنفسكم، لأنَّ الدعاء معناه العبادة؛ وقال اللحياني: (وَخُفۡيَةًۚ) في خفض وسكون، و(تَضَرُّعٗا) تمسكنا وحكى أيضًا: خَفِيتُ له خِفية وخُفية أي اخْتَفَيْت»(110).

الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية الممتعة في رحاب كتاب الأمالي لأبي عليّ القالي البغدادي، لاسيما دراسة توجيه القراءات التي أوردها القالي في كتابه واستشهد بها في تفسير غريب اللغة.

كان لزامًا أن ألخص اهم النتائج التي وقفت عندها هذه الدراسة، ومن اهمها:

1. كان أبو علي القالي البغدادي علمًا كبيرًا من أعلام اللغة والأدب والتفسير، ولصيته الذائع فيها دعاه الخليفة عبد الرحمن الناصر أشهر ملوك بني أمية بالأندلس لنشر علومه وآدابه، فحظي عنده حظوة كبرى.
2. أملى تصانيفه وكتبه القيِّمة في قرطبة عاصمة الأندلس، ومنها كتاب الأمالي، وكتاب الممدود والمقصور، وكتاب الإبل، وكتاب حلي الانسان والخيل وشياتها، وكتاب فَعَلْت وأفْعَلْت، وكتاب مقاتل الفرسان، وتفسير السبع الطوال، وكتاب البارع في اللغة.

3. كان القالي بارعًا ودقيقا في النقل عن الأعلام والكتب، لاسيما كتب اللغة والأدب، إذ اتبع منهجًا واضح المعالم لم يَجِدْ عنه كتابه.
4. لقد تنبّه القالي إلى ظاهرة تفسير الألفاظ الغريبة، ووقف عندها وقفة متأنية وساق عليها أمثلة من القراءات القرآنية.
5. كان توجيه القالي للقراءات الواردة في كتابه (الأمالي) تتضمن توجيهًا صوتيًا وتوجيهًا صرفيا وتوجيهًا دلاليا.

فهذه خلاصة موجزة لأهم المسائل التي وقفت عندها هذه الدراسة في أمالي القالي البغدادي.

الهوامش

(1) ينظر: معجم الأدباء: لياقوت الحموي: 352/2، ووفيات الأعيان: لابن خِلّكان: 2/ 543.

(2) معجم الأدباء: 353/2، وينظر: وفيات الأعيان: 109/1.

(3) ينظر: معجم الأدباء: 160/2.

(4) ينظر: وفيات الأعيان: 109/1.

(5) ينظر: معجم الأدباء: 352/2.

(6) ينظر: الأمالي: لأبي عليّ القالي: 1/ 3.

(7) سر صناعة الإعراب: لابن جنّي: 69/1، وينظر: شرح شافية ابن الحاجب: للاستربادي: 197/3، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها: للسيوطي: 460/1.

(8) ينظر: الإبدال: لأبي الطيّب اللغويّ: 9/1 مقدمة المحقق.

(9) ينظر: الصاحبي: لابن فارس: 333، وفقه اللغة وسر العربية: للثعالبي: 247.

(10) دراسات في اللغة والنحو: د.عدنان محمد سلمان: 58.

(11) ينظر: الكتاب: 237/4 وما بعدها، والممتع في التصريف: لابن عصفور: 1/ 319، 410.

(12) المزهر: 474/1، وينظر: المقرّب: لابن عصفور: 516.

(13) شفاء العليل في إيضاح التسهيل: للسلسيلي: 1080/3.

(14) الأمالي: 34/2.

(15) ينظر: تفسير الكشاف: 72/1، وتفسير القرطبي: 425/1، والبحر المحيط: 233/1.

(16) ينظر: مختصر شواذ القراءات: 6.

(17) سورة البقرة: الآية 61.

(18) معاني القرآن للفراء: 425/1.

(19) ينظر: الكتاب: 434/4، 435، وسر الصناعة: 60/1، 61، 171، 247، والأصوات اللغوية: د.إبراهيم أنيس: 46، 47.

(20) ينظر: الكتاب: 433/4، وسر الصناعة: 47/1، 48.

(21) سورة المزمل: الآية 7.

(22) الأمالي: 112/2.

(23) معاني القرآن للفراء: 197/3.

(24) ينظر: تفسير الكشاف: 176/4، وتفسير القرطبي: 42/19، والبحر المحيط: 8/ 363.

(25) ينظر: مختصر شواذ القراءات: 164.

(26) سورة المزّمّل: الآية 7.

(27) العين: (سبخ) 4/ 204.

(28) لسان العرب: (سبخ) 4/ 469.

(29) الأمالي: 116/1.

(30) ينظر: تفسير الكشاف: 265/4، والبحر المحيط: 8/ 486.

(31) ينظر: مختصر شواذ القراءات: 175.

(32) سورة الضحى: الآية 9.

(33) معاني القرآن للفرّاء: 274/3.

(34) ينظر: الأمالي: 4/1.

[35] ينظر: معاني القرآن للفراء: 64/1، ومعاني القرآن للأخفش: 149/1، 150، وتفسير الطبري: لمحمد بن جرير الطبري: 478/2، والحجة في القراءات السبع: لابن خالويه: 86، والسبعة في القراءات: لابن مجاهد: 168، والبحر المحيط: لأبي حيان الاندلسي: 1/ 358، والنشر في القراءات العشر: لابن الجزري: 219/2.

[36] سورة البقرة: الآية 106.

[37] معاني القرآن للفراء: 1/ 64.

[38] معاني القرآن للأخفش: 1/ 149– 150.

[39] لسان العرب: (نسأ) 528/8.

[40] الأمالي: 103/1.

[41] ينظر: معاني القرآن للفراء: 119/2، والسبعة: 379، والمحتسب: لابن جني: 2/ 15، والتبيان في إعراب القرآن: للعكبري: 49/2، وتفسير الرازي: 177/20.

[42] ينظر: مختصر شواذ القراءات: لابن خالويه: 75.

[43] سورة الإسراء: الآية 16.

[44] معاني القرآن للفراء: 2/ 119.

[45] لسان العرب: (أمر) 1/ 213.

[46] سورة فصّلت: الآية 30.

[47] الأمالي: 1/ 210، 211.

[48] ينظر: تفسير النّسفيّ: للنّسفيّ: 1/ 213.

[49] سورة آل عمران: الآية 45.

[50] سورة آل عمران: الآية 39.

[51] ينظر: تفسير الطبري: 368/6، وتفسير الكشاف: 188/1، وتفسير القرطبي: 4/ 75، والبحر المحيط: 447/2.

[52] ينظر: مختصر شواذ القراءات: 20.

(53) لسان العرب: (بشر) 426/1.

(54) سورة الإسراء: الآية 8.

(55) سورة النساء: الآية 90.

(56) الأمالي: 2/ 306.

(57) ينظر: معاني القرآن للفراء: 282/1، ومعاني القرآن للأخفش: 244/1، وتفسير الكشاف: للزمخشري: 288/1، وتفسير القرطبي: للقرطبي: 5/ 309.

(58) ينظر: مختصر شواذ القراءات: 27، 28.

(59) سورة النساء: الآية 90.

(60) معاني القرآن للفرّاء: 1/ 282.

(61) المصدر نفسه.

(62) لسان العرب: (حصر) 2/ 470.

(63) الأمالي: 263/2، وينظر: تفسير الكشاف: 244/1، وتفسير القرطبي: 10/5، والبحر المحيط: 161/3.

(64) ينظر: مختصر شواذ القراءات: 24.

(65) سورة النساء: الآية 2.

(66) معاني القرآن للفراء: 253/1.

(67) ينظر: معاني القرآن للنّحّاس: 1/ 433.

(68) لسان العرب: (حوب) 643/2.

(69) الأمالي: 213/1.

(70) ينظر: البحر المحيط: 1/ 358.

(71) سورة البقرة: الآية 114.

(72) لسان العرب: (خوف) 252/3.

(73) الكتاب: 24/1.

(74) التعريفات: 56، وينظر: المزهر: 402/1.

(75) الأمالي: 2/ 78.

(76) سورة البقرة: الآية 72.

(77) لسان العرب: (نسم) 541/8، 542.

(78) الأمالي: 2/ 78.

(79) ينظر: المحتسب: 15/2، وتفسير الكشاف: 438/2، وتفسير القرطبي: 216/10، والبحر المحيط: 10/6.

(80) سورة الإسراء: الآية 5.

(81) لسان العرب: (جوس) 263/2.

(82) الأضداد في كلام العرب: لأبي الطّيّب اللغوي (ت351هـ): 1/1.

(83) الأمالي: 132/2، 133.

(84) ينظر: معاني القرآن للفراء: 345/1، وإعراب القرآن للنحاس: 566/1، وتفسير الكشاف: 82/2.

(85) سورة الأنعام: الآية 94.

(86) معاني القرآن للفراء: 345/1، 346.

(87) لسان العرب: (بين) 572/1.

(88) الأمالي: 211/1.

(89) ينظر: معاني القرآن للفراء: 176/2، وإعراب القرآن للنحاس: 334/2، وتفسير الكشاف: 532/2، وتفسير القرطبي: 182/11، والبحر المحيط: 232/6.

(90) ينظر: مختصر شواذ القراءات: 87.

(91) سورة طه: الآية 15.

(92) معاني القرآن للفراء: 176/2.

(93) لسان العرب: (خفا) 163/3.

(94) الأمالي: 28/2.

(95) ينظر: معاني القرآن للفراء: 174/1، وتفسير الكشاف: 1/ 158، وتفسير القرطبي: 311/3، والبحر المحيط: 300/2.

(96) سورة البقرة: الآية 260.

(97) معاني القرآن للفرّاء: 174/1.

(98) البحر المحيط: 300/2.

(99) لسان العرب: (صرى) 5/ 329.

(100) الأمالي: 2/ 268، 269.

(101) ينظر: المحتسب: 356/1، وتفسير الكشاف: 353/2، وتفسير القرطبي: 9/ 299، والبحر المحيط: 5/ 376.

(102) ينظر: مختصر شواذ القراءات: 13.

(103) سورة الرعد: الآية 13.

(104) العين: (محل) 3/ 242، 243.

(105) لسان العرب: (حول) 2/ 665.

(106) المصدر نفسه: 2/ 669.

(107) الأمالي: 211/1، 212.

(108) ينظر: السبعة: 283، والحجة لابن خالويه: 157، والبحر المحيط: 4/ 311.

(109) سورة الأعراف: الآية 55.

(110) لسان العرب: (خفا) 3/ 163.

المصادر

القرآن الكريم.

1. **الإبـدال**– لأبـي الطـيّب عبد الواحـد بـن علـي اللغـويّ، تحقيـق: عـز الـدين التنـوخي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.
2. **إعراب القرآن**– لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحّاس، تحقيق: د.زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1409هـ/ 1988م.
3. **الأصوات اللغوّية**– د.إبراهيم أنيس، دار وهدان للطباعة والنشر، القاهرة، 1979م.
4. **الأضـداد فـي كـلام العرب**– لأبـي الطّيّب عبد الواحد بـن علـي اللغويّ، تحقيق: د.عزّة حسن، دمشق، 1963م.
5. **الأمـالي**– لأبـي علـي اسماعيل بـن القاسم القالي البغدادي، دار الفكر للنشر والطباعة (د.ت).
6. **البحر المحيط**– لأبي حيّان محمد بن يوسف الأندلسي، مصورة عن طبعة السلطان عبد الحفيظ (سلطان المغرب) 1328هـ، في دار الفكر، بيروت، 1398هـ/1978م.
7. **التبيان في إعراب القرآن**– لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط2، 1407هـ/1987م.
8. **التعريفـات**: علـي بـن محمـد الشـريف الجرجـاني، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، ط3، 1408هـ/1988م.
9. **تفسير الرازي (التفسير الكبير)**– للإمام الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، ط2.
10. **تفسـير الطبـري (جـامع البيـان عـن تأويـل آي القـرآن)**– لأبـي جعفـر محمـد بـن جريـر الطبري، دار الفكر، بيروت– لبنان، 1408هـ/ 1988م.
11. **تفسـير القرطبـي (الجـامع لأحكـام القـرآن)**– لأبـي عبـد الله محمـد بـن احمـد الأنصـاري القرطبي، دار الفكر.
12. **تفسير الكشاف (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)**– لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة، بيروت– لبنان.

13. **تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)**- لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.
14. **الحجّة في القراءات السبع**- لابن خالويه، تحقيق: د.عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، 1971م.
15. **دراسات في اللّغة والنحو**- د.عدنان محمد سلمان، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، 1991م.
16. **السبعة في القراءات**- لأبي بكر أحمد بن موسى بن مجاهد، تحقيق: د.شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1980م.
17. **سر صناعة الإعراب**- لأبي الفتح ابن جنّي، تحقيق: د.حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، 1985م.
18. **شرح شافية ابن الحاجب**- رضي الدين الاستربادي، تحقيق: د.عبد الجبار جعفر القزاز، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ط1، 1991م.
19. **شفاء العليل في إيضاح التسهيل**- لأبي عبد الله محمد بن عيسى السلسيلي، تحقيق: د.الشريف عبد الله الحسيني، دار الندوة، بيروت- لبنان.
20. **الصاحبي في اللّغة**- أحمد بن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1977م.
21. **العين**- الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار الشؤون الثقافية، ودار الرشيد، بغداد، ط2، 1980/ 1986م.
22. **فقه اللغة وسرّ العربيّة**- لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).
23. **الكتاب**- لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، والقاهرة، ط3، 1408هـ/ 1988م.
24. **لسان العرب**- محمد بن مكرم بن منظور، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ/ 2003م.

25. **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**– لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: علي النجدي ناصف ود.عبد الحليم النجار، دار سزكين للطباعة والنشر، ط2، 1406هـ/1986م.

26. **مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع لابن خالويه**– عنى بنشره: ج.برجشتر اسر، دار الهجرة.

27. **المزهر في علوم اللّغة وأنواعها**– جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ومجموعة، المكتبة العصرية، بيروت، 1986م.

28. **معاني القرآن**– سعيد بن مسعدة، الأخفش الأوسط، تحقيق: د.فائز فارس، ط2، 1981م.

29. **معاني القرآن**– يحيى بن زياد الفراء، تحقيق: أحمد بن يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1980م.

30. **معجم الأدباء (إرشاد الأريب)**– لياقوت عبد الله الحموي، مطبعة د.أحمد فريد الرّفاعي، دار المأمون، القاهرة، 1936م.

31. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**– محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان.

32. **المقرّب**– علي بن مؤمن بن عصفور الإشبيلي، تحقيق: د.أحمد عبد الستار الجواري، ود.عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، 1986م.

33. **الممتع في التصريف**– علي بن مؤمن بن عصفور الإشبيلي، تحقيق: د.فخر الدين قباوة الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط5، 1403هـ/1983م.

34. **النشر في القراءات العشر**– لأبي الخير محمد بن محمد ابن الجزري، تصحيح ومراجعة: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

35. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**– شمس الدين أحمد بن محمد بن خلّكان، تحقيق: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1398هـ/1978م.

المنهج الإسلامي
في
معالجة العنف الاجتماعي
دراسة فكرية معاصرة

د. أحمد خزعل جاسم

كلية أصول الدين/ قسم العقيدة

المقدمة:

الحمد لله القائل في محكم التنزيل ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾ ﴾[1].

والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ القائل: «**يا عائشة: إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على ما سواه**»[2]. وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، **أما بعد:**

يتصور البعض أن مشكلة العنف من المشاكل الطارئة والحديثة التي ظهرت في المجتمع البشري أخيراً، وأنها لم تكن موجودة من قبل، فهي واحدة من الظواهر التي طرأت على المجتمع نتيجة وجود التطور والتغيرات الكبيرة التي أصابت المجتمع بأكمله.

لكن ما ذكرغير صحيح، ذلك أن مشكلة العنف مشكلة قديمة وليست وليدة هذه التطورات التي يعايشها المجتمع اليوم، بل هي قديمة قدم البشرية، ويمكن القول بأن أول ظهور لها يوم قام قابيل بقتل أخيه هابيل، عندما قدما قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر، فدعى ذلك إلى أن يقتل قابيل هابيل، وقد قابله هابيل بالرفق، قال تعالى: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ ﴾[3].

فعملية القتل التي قام بها قابيل ممارسة للعنف، ثم تطور هذا العنف من نوع فردي إلى عنف جماعي، بأشكال متعددة، فكان عنفاً جماعياً قبلياً، وكان عنفاً جماعياً طائفياً، وكان عنفاً جماعياً قومياً، وكان عنفاً جماعياً فئوياً، وهكذا.

وقد أكد القرآن الكريم في العديد من آياته الشريفة على حالة التطور الموجودة للعنف وذلك من خلال إشارته إلى تعرض أنبيائه ورسله إلى العنف بأشكاله المختلفة.

ومن تلك النماذج، أنه لما ارتد بنو إسرائيل وعمدوا إلى عبادة الأصنام، قاموا بتعذيب الأنبياء وقتلهم، وحولوا بيت المقدس إلى سجن رسمي للأنبياء ومن تبعهم، وقد تحدث القرآن الكريم عن هذه المعاناة، قال تعالى﴿ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ فَفَرِيقٗا كَذَّبۡتُمۡ وَفَرِيقٗا تَقۡتُلُونَ ﴿٨٧﴾ ﴾[4].

وأهمية البحث كبيرة جداً في مواجهة الهجمة العنيفة، ضد أبناء الأمة الإسلامية مستهدفة وحدتها وتماسكها، وإشاعة روح الخلاف والفرقة بين صفوف أبنائها، فضلاً عن ذلك هو استحداث أعداء جدد وإشغال المسلمين بهم عن عدوهم الحقيقي، فلذلك تقتضي

مشكلة البحث هو الإبتعاد عن العنف في المجتمع المسلم بشتى أشكاله، وإشاعة روح التسامح والمحبة بين أبناء البلد الواحد وإن اختلفت أفكارهم أو حتى معتقداتهم.

واقتضت طبيعة البحث أن أجعله في أربعة مطالب:

المطلب الأول: بينت فيه المفهوم العام للعنف وحكمه في الشريعة الإسلامية.

وأما **المطلب الثاني:** فهو أسباب العنف ودوافعه المختلفة، الإقتصادية منها والإجتماعية والسياسية والدينية أو المذهبية.

وأما **المطلب الثالث** فتكلمت فيه عن أنواع العنف، منه العنف الإجتماعي المادي، والذي تركزعلى ثلاثة أنواع (السجن أو القتل أو النفي أو المطاردة)، وكذلك العنف المعنوي والذي يعني إلغاء فكر الآخر وفرض عقيدة الطغاة ومناهجهم على الناس، وكل ذلك إنما يوجه لأصحاب الحق، وذلك لإيقاف نشر نور العقيدة والإيمان.

وأما **المطلب الرابع** فقد بينت فيه المعالجة القرآنية والنبوية للعنف الإجتماعي من خلال الجوانب الذاتية والتشريعية.

وختمت البحث بذكر أهم النتائج والتوصيات، راجياً من الله العزيز الرحيم– سبحانه وتعالى– القبول والموفقية.

والحمد لله رب العالمين.

المطلب الأول
المفهوم العام للعنف وحكمه في الشريعة الإسلامية

والعنف كغيره من المفاهيم، له معنيان وهما:

أولاً: معنى العنف في اللغة

العنف في اللغة ضد الرفق، ويراد به الشدة والخُرق، كما يستفاد ذلك من معاجم اللغة العربية، حيث جاء عن ابن منظور قوله: «العنف: الخرق بالأمر وقلة الرفق به وهو ضد الرفق... وهو بالضم الشدة والمشقة وكل ما في الرفق من الخير ففي العنف من الشر مثله»(5).

والعنف يدل على خلاف الرفق(6)، يقال اعتنف الأمر أخذه بشدة والعنيف الشديد من القول. والفعل يقال: عنف عنفاً فهو عنيف ومنه يسمى من ليس له رفق بركوب الخيل

عنيفاً[7]. وجاء أيضاً في بيان معنى العنف: «العُنْفُ مُثَلَّثَةَ العَيْنِ: ضِدُّ الرِّفْقِ. عَنُفَ ككَرُمَ عليه وبه وأَعْنَفْتُه أنا وعَنَّفْتُه تَعْنِيفاً. والعَنِيفُ: مَن لا رِفْقَ له برُكوبِ الخَيْلِ والشديدُ من القولِ والسيرِ»[8].

ثانياً: معنى العنف في الاصطلاح

لم ترد لفظة العنف في القرآن الكريم، إذ يجد المتتبع خلو آياته الكريمة من ذلك، لكننا نجد إشارات إلى الأمر باللطف والرحمة واللين، ومن ذلك قوله تعالى ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾[9]، ونجد في السنة النبوية الشريفة، ما يوضح ذلك، فعن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**ياعائشة إن الله رفيق يحب الرفق ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف وما لا يعطى على ما سواه**»[10].

وحينما نبحث عن تعريفه في الإصطلاح، نجد أن المناوي يقول في تعريفه: «العنف عدم الرفق»[11].

فالعنف: هو الشدة في قول أورأي أو فعل أو حال! وهو ما يُولد ما يسمى بالعنف الديني. والعنف العلمي والعنف الفكري في الرأي والفهم والتصور[12].

ومما جاء في ذم العنف والشدة قوله ﷺ: «**ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب**»[13]. وبناءاً على هذا نستطيع أن نعرف العنف فنقول: هو كل سلوك فعلي أو قولي يتضمن استخداماً للقوة أو تهديداً باستخدامها لإلحاق الأذى والضرر بالآخرين، وإتلاف الممتلكات لتحقيق أهداف معينة.

ثالثاً: حكمه في الشريعة الإسلامية

إن العنف غير المنضبط يمثل وجوده في المجتمع خطراً عظيماً، لأنه إنما هو: ﴿ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾[14].

بل إن العنف بهذا المعنى يبرز حقيقة في كل عمل يهدد أمن الناس الجسدي، أوممتلكاتهم، بل حتى أفكارهم ومعتقداتهم، وإرثهم الثقافي والحضاري.

العنف ظاهرة جرمية أكد الإسلام على حرمة التعامل به مع بني الإنسان فضلاً عن المخلوقات بكافة أشكالها، بل ذكر أن إمرأة دخلت النار في هرة عذبتها.

فعن عبدالله بن عمرﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض**»[15].

بل أكد ابن عمر ﷺ على هذا المعنى حينما قال: «كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فانطلق لحاجته فرأينا حمرة معها فرخان فأخذنا فرخيها فجاءت الحمرة فجعلت تفرش فجاء النبي ﷺ **فقال من فجع هذه بوليدها ردوا ولدها إليها**، ورأى قرية نمل قد حرقناها فقال **من حرق هذه؟** قلنا: نحن، قال: **إنه لا ينبغي أن يعذب بالنار إلا رب النار**»[16].

وإن مما يدلل على أهمية هذا الموضوع قدر تعلقه بحقوق المخلوقات جميعاً، ولكن بين أنه قد تبرز ظاهرة طارئة يتوجب فيها اللجوء إلى العنف حينما يسلتزم الأمر دفع المخاطر ورفع المظالم، ودفع العنف الأكبر، قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾[17].

ولذلك أكد النبي ﷺ على حرمة دم المسلم بقوله: «**لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة**»[18].

ولايحل العنف إلا في حالات منضبطة يحددها القضاء ليدفع بذلك عنفاً أكبر، وفتنة أعظم، كما عبر عن ذلك القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾[19].

وهذا الأمر مفصل في أحكام القتال، يمكن مراجعته وأما في غير ذلك، فالعنف أمر غير مشروع يؤدي إلى فتنة الناس، وإهلاك الحرث والنسل.

المطلب الثاني
أسباب العنف ودوافعه

نجد من الواجب التعرف إلى أسباب العنف ودوافعه، وذلك في محاولة لتجنب الوقوع في هذا الخطر الكبير، خاصة في المجتمعات المسلمة، التي ينبغي أن تسود فيها، روح المحبة والتسامح والمودة.

يقول رسول الله ﷺ: «**ترى المؤمنين في تراحمهم، وتوادهم، وتعاطفهم، كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى**»[20].

إننا من خلال التوجيه النفسي لحقيقة العنف نجد أنه سلوك ينتج عن الإحباط، وقد يكون مصحوباً بعلامات التوتر ويحتوي على نية مبيتة لإلحاق ضرر مادي أومعنوي بكائن حي، أوغيره من خلال التصرفات العنيفة التي تصدر عن هذا الإنسان أو غيره.

وأهم هذه الأسباب التي قد تستلزم الأعمال العنفية في المجتمعات، والتي يجب على الأمة معالجتها، للخروج من محنة الفرقة والصراع، وهي كالآتي:

أولاً: الدوافع الاقتصادية

تحصل الكثير من الأعمال العنفية نتيجة دوافع اقتصادية، ولتحقيق مكاسب مالية، فإن انتشر في أمة الفقر والجوع وتسلط الطغاة على أقوات الشعوب وخيراتهم، في هذه الحالة ولعدم توفر سبل العمل الشريف، وانتشار البطالة بشكل كبير، يبدأ البحث عن موارد مالية بصورة غير مشروعة، وتستغل العصابات المجرمة هذه الدوافع الإقتصادية الملحة في زرع بذور العنف والقتل. فـ«الظروف الاقتصادية والاجتماعية غير المستقرة التي لا يتحقق فيها تلبية احتياجات الناس تدعم التعصب وتجعل النفوس ميالة إلى رفض الآخرين»[21].

ولقد بين النبي ﷺ أهمية توفير الوسائل العملية للحصول على الرزق الحلال الذي يعف النفوس عن الحرام، حيث قال ﷺ «**ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبيّ الله داود عليه السلام، كان يأكل من عمل يده**»[22].

وما ذاك إلا لبيان خطورة عدم توفير العمل وانهيار الوضع الإقتصادي بشكل كبير، وإن سبب «ظاهرة العنف هو فقدان الثقة في النظام الإجتماعي القائم. والفروق الشاسعة بين الطبقات في انهيار قيمة العمل وإهداره، لم يعد العمل الآن هو مصدر الثروة ولا مصدر الهيبة والاحترام، وإنما أصبحت الطرق غير المشروعة هي التي تجلب الثراء. وأصبح العمل غير مقترن بحسن الجزاء، فيجب أن نعيد القيمة الحقيقة للعمل»[23].

ومن الواضح أن السبب الأساس في وجود مثل هذا العنف يعود لسوء الأحوال الاقتصادية؛ لأن سوءها موجب لحصول الإحباط واليأس والحقد على المجتمع، فيؤدي ذلك إلى الانتقام منه.

فالفقر في حد ذاته دافع لارتكاب جرائم العنف، كما أن ما يصاحبه من أوضاع اجتماعية ونفسية وعوامل خارجية قد تولد الإحساس بالظلم والاضطهاد، وبالتالي التورط في ارتكاب جرائم العنف.

فانتشار البطالة في المجتمع داء خطير، وأيما مجتمع تكثر فيه البطالة ويزيد فيه العاطلون، وتضمحل فيه فرص العمل، فإن ذلك يفتح أبوابًا من الخطر على مصراعيها، من امتهان العنف والجريمة والمخدرات والاعتداء والسرقة، وما إلى ذلك. فعدم أخذ الحقوق كاملة وعدم توفير فرصة العمل هذا يولد سخطًا عامًا يشمل كل من بيده الأمر قَرُب أو بُعد، فإن الناس يحركهم الجوع والفقر والعوز ويسكتهم المال.

ثانياً: الدوافع الثقافية والاجتماعية

وهو العنف الذي تمارسه بعض الجماعات المتطرفة ضد بعض التقاليد أو القيم السائدة في المجتمع، وذلك من خلال الاحتجاج والرفض والمعارضة للظواهر الوافدة على المجتمع من خارجه، أو القيام بمقاطعة كل ثقافة غريبة عن بيئة المجتمع وأخلاقه، واتهام المجتمعات بالجاهلية المعاصرة.

ويتحقق هذا في محاربة التطور والمعاصرة، وإن دلت النصوص الشرعية على إباحتها ولم يرد في تحريمها نص واضح، وما ذلك إلا للإفتقار للمنهج السليم في الدعوة إلى الله تعالى.

فيشيع بين الناس أنه لايوجد علاج لما نشاهده من معصية أو تقصير في طاعة الله ﷻ إلا بما يسمى «العقوبات الصارمة هي التي تحمي هيبة الدولة وتحفظ المجتمع، وهذا ان صح وأدت العقوبة غرضها في إخافة الناس، فإنها تؤدي كذلك غرضاً آخر أكثر خطورة وأهمية، هو قتل الروح المعنوية، وقبر الايجابية المحركة لعامة الشعب... بمعنى آخر، فإنه لكي يؤمن الحاكم الظالم نفسه وبطانته ضد تحرك الناس ليتحرروا من ظلمه، فإنه قتل فيهم النخوة والحمية»[24].

ولأجل هذا قال تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (١٥٩) ﴾[25].

وعلى هذا ينبغي التعامل مع هذه المسائل بشئ من الحرص والدقة حتى لاتولد أثاراً سلبية على الواقع الإجتماعي والثقافي.

ثالثاً: الدوافع السياسية

ويقصد منه الممارسات التي تتضمن استخداماً فعلياً للقوة أو تهديداً باستخدامها لتحقيق أهداف سياسية تتعلق بشكل نظام الحكم وتوجهاته الإيديولوجية، وبسياساته الاقتصادية والاجتماعية.

يقول الكاتب مصطفى حجازي «ردود فعل السلطة عنيفة ومباشرة وتأخذ طابعاً مادياً. والبنية الاجتماعية التي تنتج عن هذه الوضعية جامدة متصلبة، لا تتضمن أي صمامات أمان أو أي تقنية للعدوانية التي لا بد أن تتراكم، ولذلك فإن هذه العدوانية لابد أن تتفجر في الداخل والخارج تبعاً للظروف»[26].

بل يعد إهمال الرعية أو التقصير في أمورهم وفي ما يصلحهم، من الأسباب المشجعة للعنف، لذلك على جميع من يلي أمرًا من أمور المسلمين أن يقوم بما أمره الله به من أداء الأمانة، وحفظ الديانة، والنصح للأمة، والصدق مع الرعية، وتلمس حاجات الناس، وتحقيق الحياة الكريمة لهم، ومتى ما أهمل أرباب المسؤولية رعاياهم، أوقصروا مع شعوبهم، أو تشاغلوا عن محكوميهم، فذلك مفتاح الضياع، وطريق المهالك، ومتنفس الضلال.

قال رسول الله ﷺ «**إن الله سائل كل راع عما استرعاه، أحفظ ذلك، أم ضيع، حتى يسأل الرجل على أهل بيته**»[27].

فلذلك تكون الدوافع للتخلص من السلطات السياسية الظالمة سبباً رئيساً في ظهور العنف ونشاطه، وليس من الحكمة أن تمتهن كرامة الإنسان أو تسقط حقوقه.

رابعاً: دوافع التعصب الديني المذهبي

إن دراسة فاحصة للجذور الفكرية للجماعات والأحزاب في (حياة المسلمين المعاصرة) تتطلبُ نظرةً عميقةً لهذه الفِرقِ والجماعات والأحزابِ الدّاعيةِ إلى ذواتِها حصرًا،

حيثُ تُصور كل فرقةٍ وجماعةٍ وحزب إلى الناس أنها هي القائمةُ على الإسلام، وكلَّ من عداها مخالفٌ لها، وهذا التصور القاصر نراهُ عندَ الأغلب مطردًا ومتفقًا عليه.

والقرآن الكريم حذر من هذا حيث قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴿١٥٩﴾﴾[28].

وقال رسول الله ﷺ: «**يا عائشة! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً، إنهم أصحاب البدع وأصحاب الأهواء وأصحاب الضلالة من هذه الأمة، يا عائشة! إن لكل صاحب ذنب توبة إلا أصحاب الأهواء والبدع أنا منهم بريء وهم مني براء**»[29].

فكل تطرف في الدين أو ما غلا فيه المسلمون فسببه هذه الفرق والجماعات والأحزاب، وهي بمجموعها مصدر البدع والفتن والأهواء والآراء، وأصل كل شر معارضةُ الشرع بالرأي، وتقديم الهوى عليه.

«فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به رسوله من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم، وعليهم ماعليهم، وان كانوا قد زادوا في ذلك أو نقصوا، مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله»[30].

والتعصب: وهو عبارة عن الانحياز لشيء أياً ما كان ذلك الشيء، فقد يكون فكرة، وقد يكون معتقداً، أو شخصاً، ويكون التعصب إما مع الشيء المتعصب له، أو ضده. فإن كان مع الشيء المتعصب له، فيبرز من خلال الدفاع عنه والمساندة له ومؤازرته، ولوكان ضده، فيبرز بمقاومته. ويمكن القول بأن للتعصب فرعين، أحدهما يكون ممدوحاً وهو ما إذا كان يبرز صورة اعتزاز بمعتقد أو مذهب أو قومية مثلاً لكن دون أن يؤدي إلى كراهية الآخرين واحتقارهم أو الاستعلاء عليهم. أما التعصب المذموم، فهو التعصب الذي يأخذ الشكل العدواني.

وهذا يعني أن لا تكون الاحتقانات الداخلية سبباً إلى تبني خيار العنف والقوة، بل المطلوب دائماً هو ضبط النفس والاعتدال.

والتعصب الديني والمذهبي غدا في الوقت المعاصر من أبرز الأسباب المؤدية للعنف، حيث نجد أن أشخاصاً يقتلون آخرين لمجرد الاختلاف المذهبي والعقائدي بينهم، نسأل الله تعالى أن يوحد صفوف المسلمين ويجمع شملهم.

المطلب الثالث
أنواع العنف الإجتماعي.

للعنف أنواع متعددة تظهر طبقاً لدوافعه وأسبابه وكذلك الغايات المقصودة، فقد يكون العنف فردياً، وقد يكون جماعياً، وهذا يستدعي الإشارة إلى هذه الأقسام وبيانها بصورة موجزة، علماً أن موضوع بحثنا عن العنف الإجتماعي، وهو كما يأتي بيانه:

أولاً : العنف الإجتماعي المادي

وهوما يتعرض المجتمع إليه مما يصيب جسم الإنسان من تعذيب وإبادة، واضطهاد، وترحيل وسجن. قال تعالى: ﴿ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴿٣٠﴾ ﴾(31).

وما ذاك إلا لما يمتلكه من حقيقة إيمانية، تقرع الظالم وتزعجه، قال تعالى مبيناً أسباب تعرض أصحاب الإخدود للعذاب والتهمة الموجهة إليهم ﴿ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿٨﴾ ﴾(32).

ومن خلال ذلك نجد أن حقيقة العنف كمفهوم تعتمد كلياً على ملاحظة الاتجاهات الثلاثة للعنف، وعلى هذا الأساس، فإن السلوك العنيف يتضمن معنى الإرغام والقهر من جانب الفاعل، والخضوع أو المقاومة من جانب المفعول به أوالمستهدف.

ونرى أن أهل الحق تلازمهم صفة الرحمة في أغلب الأوقات، وأما أهل الباطل فالأصل أنهم غير رحماء، فإذا ما وجدت عند بعضهم بعض معاني الرحمة، فالغالب أنها تتعلق بتحقيق مصالح يرغبون باستحصالها.

ومن مظاهر العنف الإجتماعي المادي الذي ذكر في الآية الكريمة، ما يأتي:

المظهر الأول: سجن المعتدى عليه بدون حق.

وهذه العقوبة القاسية تعدّ عند الطغاة الفراعنة أهل الباطل تفضلا منهم على أعدائهم من أهل الحق؛ لأن أهل الحق لا يستحقون الحياة، والسجن قد يكون محطة يعبر

منها السجين إلى مشنقة الموت، أو ينسى في السجن نسيان القساة الذين نزعت الرحمة من قلوبهم.

ففرعون يهدد موسى عليه السلام الرسول الموحد الذي يدعو إلى توحيد الله وعبادته وحده، ويحذره من أن يعبد إلها غيره، ويتوعده بالسجن مع المجرمين من قطاع الطرق وسارقي الأموال وقاتلي النفوس بدون حق، كما قال تعالى عنه: ﴿قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾﴾[33].

هذا التهديد بالسجن قصد منه إكراه الرسول الموحد الداعي إلى التوحيد الذي هو أصل كل حق، على الإشراك بالله وعبادة الطاغوت الذي هو أصل كل باطل.

«اللجوء إلى العنف والبطش عند العجز عن الإقناع والإفهام إسلوب الجهلة والجبابرة»[34].

والنبي يوسف عليه السلام تعرض للسجن بسبب تنزهه عن الفاحشة التي طلبتها منه امرأة العزيز في قصر السلطة، وقصور طغاة بعض الملوك والزعماء تضيق بالطاهرين الذين ينزهون أنفسهم من الفواحش، فلما رفض صاحب الحق الاستجابة لها واعتصم بالله طلبت سجنه، وكان السجن أحب إلى صاحب الحق من أن يستجيب للباطل.

ووقف صاحب الحق عالي الرأس، مفضلا السجن على الاستجابة للمنكر، كما قال تعالى عنه: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾﴾[35].

ويصدر الحكم الظالم من أهل الباطل على البريء المظلوم صاحب الحق، دون رحمة لضعفه ولا تقدير لبراءته كما قال تعالى ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّن بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٣٥﴾﴾[36].

المظهر الثاني: القتل بكل الوسائل المؤدية إليه.

إن رسل الله وأتباعهم من أهل الحق، يسعون جادين إلى إنقاذ أهل الباطل من ضلالهم الذي يشقيهم في الدنيا والآخرة، شفقة عليهم ورحمة بهم، وأهل الباطل تتصلب

قلوبهم وتقسو نفوسهم، فيهددون من يريد رحمتهم، بالرجم والعذاب الأليم! لأن قلوب أهل الحق مليئة بالرحمة وقلوب أهل الباطل خالية من الرحمة مليئة بالقسوة.

وقد هدد أهل الباطل بالرجم رسلَ الحق ودعاته وأهله، كما قال تعالى عن قوم نوح: ﴿ قَالُوا۟ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَٰنُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمَرْجُومِينَ ﴿١١٦﴾ ﴾[37].

وقد هدد فرعون السحرة الذين استنجد بهم للانتصار على آيات موسى وبراهينه بسحرهم، فبطل سحرهم وتسلل الإيمان برب موسى ودعوته إلى قلوبهم، فانقلبوا مؤمنين بالحق الذي جاء به موسى عليه السلام ضد الباطل الذي كانوا قد نشئوا عليه وأعانوا عليه فرعون، وعندما ﴿ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ ﴾[38]، ﴿ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾[39]، اشتدت قسوة فرعون، وقال تعالى عنه: ﴿ قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾[40].

توعد فرعون السحرة بالقتل والعقوبة «وذلك لما اعتراه من الخوف من اقتداء الناس بالسحرة في الإيمان بالله تعالى، ثم أقبل عليهم بالوعيد المؤكد حيث قال فلأقطعن أي فوالله لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف أي اليد اليمنى والرجل اليسرى»[41].

المظهر الثالث: إخراج القوي الضعيف من بلده وداره

وقد يكون المعتدى عليه من أهل الحق الرحماء الذين يريدون الخير لذلك المعتدي، كالأنبياء والدعاة من أتباعهم.

فتجد كيف يتلطف نبي الله شعيب عليه السلام مع قومه، ويطلب منهم الصبر والمهادنة، إذا لم يستجيبوا لدعوته، حتى يحكم الله بينه وبينهم، وترى كيف يردون عليه.

قال تعالى عنه، وهو يخاطب قومه: ﴿ وَإِن كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنكُمْ ءَامَنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُرْسِلْتُ بِهِۦ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ فَٱصْبِرُوا۟ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ بَيْنَنَا ۚ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٨٧﴾ ﴾[42].

فيردون عليه في قسوة وكبرياء: ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ ﴿٨٨﴾ ﴾[43].

وقال تعالى عن قوم لوط، وقد دعاهم لوط عليه السلام إلى الطهر والعفة والبعد عن فعل الفاحشة المنكرة، فسخروا من دعوته لهم إلى التطهر من الفاحشة: ﴿ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾[44].

«فما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهرون أي يتحرجون من فعل ما تفعلونه ومن إقراركم على صنيعكم فأخرجوهم من بين أظهركم فإنهم لا يصلحون لمجاورتكم في بلادكم فعزموا على ذلك فـ﴿ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْۖ وَلِلْكَٰفِرِينَ أَمْثَٰلُهَا ﴿١٠﴾ ﴾[45]»[46].

وقال تعالى مسلياً رسوله ﷺ وقد أخرجه قومه من أحب بلد إليه، المسجد الحرام: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ﴿١٣﴾ ﴾[47].

ثانياً: العنف الإجتماعي المعنوي

وهو ما يتضمن أعمالاً تصيب الناس في إرادتهم وتفكيرهم ووعيهم، مثل خداع الفكر، وغسل الدماغ وما شابه.

فهذا فرعون يصادر عن قومه حرية التفكير والتعبيرعن آرائهم، قال تعالى في محكم التنزيل مبيناً رأي فرعون الجبار العنيد وهو يخاطب قومه الذين استخف هو بعقولهم: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴿٢٩﴾ ﴾[48].

«حيثما حل العنف واللامشروعية، وانساقت الجماهير دون تعقل خلف رايات متعددة، وخلف كلمات مبهمة، فقدت بالتالي قدرتها على الرؤية، وقدرتها على العطاء الحضاري، أصبحت لعبة في يد كل ناعق سواء كان ذا صوت طبعي أو مصطنع»[49].

قال تعالى مخاطباً عباده المؤمنين مصبراً لهم، مبيناً لهم، أنهم لابد أن يتعرض لهم أعداء الحق من أهل الباطل، من اليهود والنصارى والمشركين، بالأذى الذي يحتاجون معه إلى الصبر والتقوى في ثباتهم على الحق: ﴿ لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَذًى كَثِيرًاۚ وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾ ﴾[50].

أسمع أيها الداعية المسلم من أعدائك «الطعن في الدين الحنيف والقدح في أحكام الشرع الشريف وصد من أراد أن يؤمن وتخطئة من آمن»[51].

فهذا يعني أن يمارس العنف بشكل شديد الخطورة وهو العنف الفكري الذي يستوجب مصادرة أراء الناس، ولعلنا لا نبتعد كثيراً عن الواقع المعاصر وما حصل فيه من تكميم للأصوات الناطقة بالحق ومطاردة أصحابها بل وقتلهم، واتهامهم بالتهم الباطلة.

بل أن الانتخابات هو تعبير إرادة الشعوب، وتلبية لمتطابات حياتهم، وأي تزوير فيها يعد عنفاً كبيراً، وسرقة لحقوق الناس في اختيار من يمثلهم، ويتولى أمرهم، ولأجل هذا الأمر الجلل ينبغي أن تراعى حقوق الناس الفكرية.

ولعلنا نؤكد على ضرورة عدم استخفاف الرؤساء بعقول مرؤوسيهم، كما فعل فرعون مع قومه، قال تعالى: ﴿ فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ٥٤ ﴾[52].

«فاستخف قومه فطلب منهم الخفة في مطاوعته، أو فاستخف أحلامهم فأطاعوه فيما أمرهم به، إنهم كانوا قوما فاسقين، فلذلك أطاعوا ذلك الفاسق»[53].

وقال تعالى مسلياً رسوله ومواسياً له على ما كان يلقاه من أذى قومه المشركين، بمالقيه قبله إخوانه المرسلون من أقوامهم: ﴿ وَلَقَدۡ كُذِّبَتۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمۡ نَصۡرُنَاۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ وَلَقَدۡ جَآءَكَ مِن نَّبَإِيْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٣٤ ﴾[54].

ومن هنا يتبين وجوب المصابرة على هذا العنف الذي يقصد به مصادرة حرية الكلمة، فالمسلم يجب عليه مواجهة هذا النوع من العنف، ويقف عند إمام جائر يصادر حقوق الناس في الكلام والتعبير عن الآراء، بموقف بطولي شجاع.

ووقف السحرة بعد أن اتضح الحق لهم أمام فرعون الجبار العنيف، وحكى القرآن الكريم. مقولتهم فقال تعالى: ﴿ قَالُواْ لَن نُّؤۡثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِي فَطَرَنَاۖ فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍۖ إِنَّمَا تَقۡضِي هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَآ ٧٢ ﴾[55].

المطلب الرابع
المعالجة الإسلامية للعنف الإجتماعي

المنهج الإسلامي في معالجة العنف، يؤكد من خلال العديد من آياته على لزوم تجنبه، من دون فرق بين نوع ونوع أو صورة وصورة منه، وعلى أي حال فقد طرح الإسلام منهجاً لعلاج العنف يتمثل في ركنين:

الركن الأول: المعالجة التربوية.

فيكون ذلك من خلال تربية الفرد تربية صالحة تقوم على أساس المحبة والرفق ليجعل منه فرداً صالحاً طيباً متسامحاً في بيته ومجتمعه، ونجد ذلك واضحاً من خلال، ماسنجده من الوصايا القرآنية والنبوية في هذا الجانب ومن أهمها ما يأتي:

أولاً: بث روح التسامح وإشاعة السلام في الإسلام

دعت الشريعة الإسلامية إلى نبذ العصبية، وإشاعة التسامح والسلام، وأكدت النصوص القرآنية على كيفية تعامل الإنسان مع إخوانه في الإنسانية، وإن اختلفوا في الإعتقاد، فمع جملة الكفارالذين لم يصدر منهم العداوة والمكر السيء، يقول تعالى ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ ﴾[56].

أي «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين من جميع أصناف الملل والأديان أن تبروهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم إن الله سبحانه وتعالى عمَّ بقوله الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم جميع من كان ذلك صفته فلم يخصص به بعضا دون بعض ولا معنى لقول من قال ذلك منسوخ لأن بر المؤمن من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب أو ممن لا قرابة بينه وبينه ولانسب غير محرم ولا منهى عنه إذا لم يكن في ذلك دلالة له أو لأهل الحرب على عورة لأهل الإسلام أو تقوية لهم بكراع أو سلاح»[57].

هكذا نجد أن التشريع الإسلامي أكد على التسامح والصلة مع من لم يضمر العداوة والبغضاء، ومع من نجد فيه النية الحسنة للتعايش السلمي في مجتمع واحد تملأُ روح المواطنة الصالحة والتكامل الإجتماعي.

وتختم الآية الكريمة بميزان العدل والإحسان بما معناه: «إن الله يحب المنصفين الذين ينصفون الناس، ويعطونهم الحق والعدل من أنفسهم، فيبرون من برهم، ويحسنون إلى من أحسن إليهم»[58]. فالإنصاف والتسامح والمودة مرغوب فيه مع كل من يحب العيش بسلام، على القاعدة العامة في التعايش السلمي.

ثانياً: الدعوة إلى الصفح والعفو

مما أكد عليه المنهج الإسلامي ضرورة إشاعة مبدأ العفو والصفح عما يفعله الإنسان خطأ أو سهواً، قال تعالى: ﴿ إِن تُبْدُواْ خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُواْ عَن سُوٓءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا ﴿١٤٩﴾ ﴾[59]. «إن تبدوا خيراً طاعة وبراً أو تخفوه أو تفعلوه سراً أوتعفوا عن سوء لكم المؤاخذة عليه وهو المقصود وذكر إبداء الخيرواخفائه تسبيب له، ولذلك رتب عليه قوله فإن الله كان عفواً قديراً، أي يكثر العفو عن العصاة مع كمال قدرته على الانتقام، فأنتم أولى بذلك، وهو حث للمظلوم على العفو، بعدما رخص له في الانتظار حملاً على مكارم الأخلاق»[60].

ومن أجلى المصاديق على ما ذكرناه مافعله الرسول محمد ﷺ في مكة يوم فتحها، فمع ما لاقاه هو ومن معه من المسلمين إلا أنه قابل ذلك بالعفو والصفح، لا بالانتقام، إنه دعا لهم يوم الطائف بالصلاح والهداية، وعفا عنهم يوم الفتح، فما أبره وأتقاه ﷺ، حينما قال لهم إذهبوا فأنتم الطلقاء.

ثالثاً: ترك العنف في الممارسة للحياة

قال تعالى: ﴿ وَلَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾[61].

يقول الشوكاني رحمه الله: «لا تفسدوا في الأرض بالنفاق وموالاة الكفرة وتفريق الناس عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم والقرآن فإنكم إذا فعلتم ذلك فسد ما في الأرض بهلاك الأبدان وخراب الديار وبطلان الذرائع كما هو مشاهد عند ثوران الفتن والتنازع»[62].

فالمسلم داعية للإصلاح ولا يكون سبباً في إفسادها، بل هو يبتعد مراصد المنافقين وأخلاقهم التي تكون سبباً في إيقاع الفتنة تفريق الصفوف المتحدة.

رابعاً: ترك العنف القولي

من خلال آياته التي تضمن الدعوة إلى ترك عنف اللسان، قال سبحانه: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾ ﴾(63).

يبنغي على الداعية والمجتمع المسلم أن يراعي هذا الأمر بشكل دقيق جداً، حتى لا يثير حوافظ الناس وكوامنهم في ظل ظروف صعبة وحالات نفسية متدهورة، قد تصدر من الإنسان ألفاظ غير منضبطة، ولذلك «ينبغي أن يكون الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر مميزاً برفق في موضع الرفق، ويعنف في موضع العنف، ويكلم كل طبقة من الناس بما يعلم ما يليق بهم، وأنجع فيهم، وأن يكون غير محابٍ ولامداهن، وأن يصلح نفسه أولاً ويقومها، ثم يقبل على إصلاح غيره وتقويمه»(64).

فإنه يعد من العنف القولي الذي يوجه للناس فيستدعي إثارة الشحناء والبغضاء، وقد يؤدي إلى الوصول إلى العنف الفعلي والقتال.

خامساً: ترك العنف في التفكير

دعا الإسلام إلى الوسطية والاعتدال في المنهج التفكيري الإسلامي، فلا يتعصب الإنسان ويكون حاداً في مواقفه مع الآخرين، كما أنه لايبني القاعدة الفكرية على أساس من التعصب واستعمال العقل الباطن في تفسيرات باطلة، قد يكون لا أصل لها، أو أن تعطى حجماً أكبر من حجمها الحقيقي بما سيؤثر غلظة في التعاملات العملية في المجتمع الواحد، ولأجل هذا بين القرآن الكريم خطورة هذا الأمر حين قال سبحانه وتعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾(65).

«بما رحمة من الله لنت لهم أي فبرحمة وما مزيدة للتأكيد والتنبيه والدلالة على أن لينه لهم ما كان إلا برحمة من الله وهو ربطه على جأشه وتوفيقه للرفق بهم حتى اغتم لهم بعد أن خالفوه ولو كنت فظاً سيئ الخلق جافياً غليظ القلب قاسيه لانفضوا من حولك لتفرقوا عنك ولم يسكنوا إليك، فاعف عنهم فيما يختص بك واستغفر لهم فيما لله، وشاورهم في الأمر

أي في أمر الحرب إذ الكلام فيه أو فيما يصح أن يشاور فيه استظهارا برأيهم وتطييبا لنفوسهم وتمهيدا لسنة المشاورة للأمة»[66].

الركن الثاني : وهي المعالجة التشريعية

فنقصد منها سن القوانين الصارمة التي تردع عن العنف وتواجهه حتى لو وصلت إلى درجة الإعدام، وهذا يستفاد من قانون القصاص الذي سنه القرآن الكريم وأشير إليه في غير واحدة من آياته الشريفة. والغرب وإن كان بالأمس يرفض هذا القانون ويعده خلاف الإنسانية لكنه اليوم وجد أنه الطريق الأسلم لتطبيق السلام وإحلاله في المجتمع البشري فعاد اليوم يدعو إليه ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩ ﴾[67].

يقول القرطبي رحمه الله تعالى: «إن القصاص إذا أقيم وتحقق الحكم فيه إزدجر من يريد قتل آخر مخافة أن يقتص منه فيحييا بذلك معا وكانت العرب إذا قتل الرجل الآخر حمى قبيلاهما وتقاتلوا وكان ذلك داعيا إلى قتل العدد الكثير فلما شرع الله القصاص قنع الكل به وتركوا الاقتتال فلهم في ذلك حياة»[68]. ومن هنا يتبين لنا حقيقة التشريع الرباني والإسلوب الناجع في إيقاف العنف، فإذا علم الجاني أن هناك عقوبة تنتظره إذا ما أقدم على عمل عنيف يستهدف إخوانه في الإنسانية فضلاً عن إخوانه في الدين، فحين ذلك يتوقف عن أعمال العنف.

وفي الآخرة قال تعالى، وهو يحدثنا عن عقوبة قتل المؤمن عمداً: ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا ٩٣ ﴾[69].

الخاتمة

الحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات، وباستغفاره تنزل البركات، وبالتوبة إليه تبدل السيئات إلى حسنات، والصلاة والسلام على المؤيد بالمعجزات الباهرات وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد:

فإن هذا البحث له من الأهمية الكبيرة في معالجة الواقع العنيف الذي تعيشه المجتمعات المسلمة بسبب التغذية الخارجية لبذور الفتنة ومحاولة زعزعة استقرار الأمة الإسلامية، وابعادها عن الهدف الإسمى في استرجاع المسجد الأسير، من يد المحتل الصهيوني الغاصب.

حيث وجدت أن من الضرورة بمكان تجميع صفوف المسلمين، والخروج من هذه المحنة ومواجهة كيد الظالمين بشئ من الحكمة والوعي الكامل لأهداف المحتلين الغاصبين.

نجد أن المجتمع المسلم مايجمعه أكثر مما يفرقه، فعلى هذا ينبغي دراسة أسباب العنف وتقديم الحلول الحقيقة، وعلى كافة المستويات الإقتصادية منها والسياسية والإجتماعية واحترام المذاهب والمعتقدات، وإشاعة مبدأ التعايش السلمي والمحبة والسلام والتسامح.

والذي توصلت إليه أن مبدأ المعايشة يقتضي إحترام الآخر وممارسة الحرية التي لا تتعرض لحريات الآخرين، أي الحرية المنضبطة والواعية، التي تأخذ بيد المجتمع إلى الرقي والتقدم، وتبعده عن التخلف والتنازعات الداخلية.

ونجد أن المنهج الإسلامي وضع معالجة حقيقية للعنف تتمثل في معالجة تربوية نفسية تظهر من خلال تنمية معاني التسامح والمودة بين الناس والأمر بالرفقة والرحمة، وكذلك معالجة تشريعية، حيث أكد التشريع الإسلامي على مبدأ القصاص الشرعي مما يجعل الجاني والقائم بالأعمال العنيفة أمام وقفة منتظرة بين يدي القضاء لينال عقوبة ما جنت يداها، ومع ما يدخر له من العقوبة في الدار الآخرة.

ومن المهم إشاعة هذه المبادئ ودراستها بشكل أعمق، وهو الحل الأمثل من مبدأ التقارب الذي أثبت فشله، والمداهنة الباطلة، التي يسعى إليها الكثير من النفعيين وأصحاب المطالب الشخصية، وكأننا في حالة يتنازل فيها البعض عما يعتقده مقابل أن يتنازل الآخر عما يعتقده، بل قد يصل الحال أن يكون التنازل عن المبادئ من طرف واحد، وهذا ما لا تقره الشريعة الإسلامية ولا تعترف به.

وأهم التوصيات التي يقدمها الباحث إلى إخوانه من المسلمين فهي ما يأتي:

1-افتتاح مراكزعلمية لدراسة الواقع المعاصر، وتحديد أسباب العنف في البلاد، بعيداً عن كل الضغوطات، لأن العنف إذا حل لايفرق بين الأبيض أو الأسود أوالغني والفقير فحسب، بل الجميع تناله نيرانه نسأل الله العافية.

2-يجب الإسراع بالمعالجة الحقيقة لأسباب العنف دون تأخير؛ لأن كل لحظة تمر يسقط فيها دم إنسان بريء قتل بغير ذنب، ويهدم فيها صرح علمي ومعلم ثقافي من معالمنا، ونتأخر عن الركب الذي يسير نحو التقدم والتطور.

3-تحسين الوضع الإقتصادي بتقديم المشاريع التي تنهي البطالة بشكل كبير؛ لأن أهل البلد هم أولى الناس بخدمته والانتفاع بخيراته، وهذا سيقلل الكثير من أسباب العنف المعاصر؛ لأن العمل سيكون في أغلب الوقت في عمله، وقد وفر قوته وقوت عياله، فلاحاجة للبحث عن الأعمال الإجرامية التي قد توفر المال بشكل غير مشروع.

4-يجب معاقبة أسباب العنف والفتنة، حتى تقف هذه الأعمال الإجرامية لأنه كما يقال (من أمن العقوبة أساء الأدب)، وصدق الله تعالى حينما شبه القصاص العادل، بضوابطه وشروطه، ولدى المحاكم القانونية، أنه الحياة.

فبالقصاص العادل يعيش الناس بأمان لأنهم يعلمون أن هناك دولة قوية تأخذ الحقوق لهم ممن اعتدى عليهم، وحتى لا يلتجأ المظلوم لأخذ حقه بالسبل غير المشروعة.

هوامش البحث

(1) سورة الأعراف: الآية 199.

(2) مسلم، المسند الصحيح، رقم الحديث: 2593.

(3) سورة المائدة: الآية 28.

(4) سورة البقرة: من الآية 87.

(5) ابن منظور، لسان العرب، مادة عنف، (257/9).

(6) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة عنف، (158/4).

[7] ينظر: الجواهري، الصحاح، مادة عنف، (1407/4)، الزبيدي، تاج العروس، مادة عنف، (305/6).

[8] الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، فصل العين (ص1085).

[9] سورة آل عمران: الآية 159.

[10] صحيح مسلم رقم الحديث: 2593.

[11] المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف دار الفكر– بيروت، ط1، (1410هـ)، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، (ص529).

[12] ينظر: علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، الجذور التاريخية لحقيقة الغلو والتطرف والإرهاب والعنف، (ص15).

[13] البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث: 3051.

[14] سورة البقرة: الآية 205.

[15] البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث: 3318.

[16] أبو داود، سنن أبي داود، رقم الحديث: 2675.

[17] سورة البقرة: الآية 216.

[18] البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث: 6878.

[19] سورة البقرة: الآية 179.

[20] البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث: 6011.

[21] رفيق حبيب، الإحياء الديني، (ص142).

[22] البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، رقم الحديث: 4325.

[23] د.عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مشكلة الغلو في الدين، (545/2).

[24] البر، د.عبد الرحمن، عوامل الهدم والبناء في المجتمع الإسلامي، (ص18–19).

[25] سورة آل عمران: الآية 159.

[26] مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور، بيروت، معهد الإنماء العربي، ط5، (ص203).

[27] النسائي، السنن الكبرى، رقم الحديث: 9129.

[28] سورة الأنعام: الآية 159.

[29] أبو نعيم، حلية الأولياء، (150/4).

[30] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (54/11).

[31] سورة الأنفال: الآية 30.

[32] سورة البروج: الآية 8.

[33] سورة الشعراء: الآية 29.

[34] الشنقيطي، أضواء البيان، (129/9).

[35] سورة يوسف: الآية 33.

[36] سورة يوسف: الآية 35.

[37] سورة الشعراء: الآية 116.

[38] سورة الأعراف: الآية 121.

[39] سورة الأعراف: الآية 122.

[40] سورة الشعراء: الآية 49.

[41] أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (29/6).

[42] سورة الأعراف: الآية 87.

[43] سورة الأعراف: الآية 88.

[44] سورة الأعراف: الآية 82.

[45] سورة محمد ﷺ: الآية 10.

[46] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (369/3).

[47] سورة محمد: الآية 13.

[48] سورة غافر: الآية 29.

(49) د. عبد الحليم عويس، دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية، (ص26).

(50) سورة آل عمران: الآية 186.

(51) النسفي، تفسير النسفي، (196/1).

(52) سورة الزخرف: الآية 54.

(53) أنوار التنزيل، البيضاوي، (149/5).

(54) سورة الأنعام: الآية 34.

(55) سورة طه: الآية 72.

(56) سورة الممتحنة: الآية 8.

(57) الطبري، جامع البيان، (66/28).

(58) المصدر نفسه.

(59) سورة النساء: الآية 149.

(60) أنوار التزيل، البيضاوي، (273/2).

(61) سورة الأعراف: الآية 56.

(62) فتح القدير، الشوكاني، (42/1).

(63) سورة الأنعام: الاية 108.

(64) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، (ت458هـ)، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بيسيوني، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1410هـ، (86/6).

(65) سورة آل عمران: الآية 159.

(66) البيضاوي، أنوار التنزيل، (108/2).

(67) سورة البقرة: الآيات (178-179).

(68) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (256/2).

(69) سورة النساء: الآية 93.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (194–256هـ)، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت– لبنان، 1422هـ/2001م.
2. البر، د. عبد الرحمن، عوامل الهدم والبناء في المجتمع الإسلامي، (د. ت).
3. البيضاوي، القاضي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت791هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م.
4. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (384–458هـ)، شعب الإيمان، وثق أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه، د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.
5. ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الدمشقي 728هـ، مجموع الفتاوى، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).
6. الجواهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار الكتب العربية، مصر، 1376هـ/1956م.
7. أبو داود، الإمام الحافظ المتقن أبو داود سليمان ابن الأشعث السجستاني الأزدي (202–275هـ)، سنن أبي داود، دار الحديث، القاهرة، 1408هـ/1988م.
8. الزبيدي، محمد مرتضى الحسين (ت816هـ)، تاج العروس المسمى من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
9. أبو السعود (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (د. ت).
10. الشبل، علي بن عبد العزيز بن علي، الجذور التاريخية لحقيقة الغلو والتطرف والإرهاب والعنف، (د. ت).
11. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر– بيروت، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، 1396هـ/1975م.

12. الشنقيطي، محمد أمين بن محمد بن المختار الحبنكي (ت1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، 1415هـ/ 1995م.

13. الأصفهاني، الحافظ ابو نعيم احمد بن عبد الله (ت430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ/ 1988م.

14. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (224–310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، خرج أحاديثه: إبراهيم محمد العلي، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ/1997م.

15. د.عبد الحليم عويس، دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية، (د. ت).

16. د.عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مشكلة الغلو في الدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1420هـ.

17. إبن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م.

18. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1403هـ/1983م.

19. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م.

20. ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي أبو الفداء (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار الجيل، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.

21. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، (د. ت).

22. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط5.

23. المناوي محمد عبد الرءوف (952–1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1410هـ/1990م.

24. ابـن منظـور، محمـد بـن مكـرم العلامـة ابـو الفضـل جمـال الـدين الأفريقـي المصـري (ت711هـ)، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
25. النسـفي، حـافظ الـدين أبـو البركـات عبـد الله بـن أحمـد بـن محمـود (ت701هـ)، تفسـير النسفي المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان.
26. النسائي، الإمام أبـو عبـد الرحمن أحمد بـن شـعيب، السـنن الكبـرى، تحقيـق: دكتـور عبـد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1.

فئة التجار
في العصر العباسي المتأخر
(447 ـ 656 هـ)

د. عمار مرضي علاوي

كلية الآداب/ قسم التاريخ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى اله وأصحابه أجمعين. يختص هذا البحث بدراسة فئة التجار في العصر العباسي المتأخر، لمعرفة دورهم في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية في تلك الحقبة (447- 656هـ). وهي حقبة السيطرة السلجوقية وما جاء بعدها من أحداث غيرت مجرى التاريخ باحتلال بغداد على يد المغول. ولم تكن هذه الدراسة باليسيرة لان معظم المصادر التاريخية لم تفصل القول في مثل هكذا أحداث تخص شخصيات وعلاقتها بالواقع، إنما جاءت متناثرة بين صفحاتها الأمر الذي جعل مهمة هذا البحث تطول حتى يخرج بهذه الصورة. تناول البحث أربع فقرات رئيسة لواقع فئة التجار بصورة خاصة دون غيرها من فئات المجتمع أو حتى الأحداث. الفقرة الأولى هي المنزلة الاجتماعية للتجار في ذلك العصر المتأخر، وما هي المكانة والمنزلة التي كان عليها التجار ومعرفة الفعاليات الاجتماعية التي شاركوا فيها، مثال ذلك التكافل الاجتماعي الذي يصب في خدمة المجتمع من خلال الإنفاق ومساعدة المحتاجين وبناء بعض المؤسسات. والفقرة الثانية هي المشاركة السياسية بكل ما أفرزته هذه الأحداث، وما رافقها من تطورات كتوسع السلاجقة وتجاوزهم على الخلافة العباسية مرورا ببدايات الهجوم المغولي على دار السلام، وكذلك الحديث عن بعض المناصب الإدارية التي تولوها. وبالنسبة للنشاط التجاري فجاء هنا مقتصرا على أهم الشخصيات التجارية التي كان لها نشاط تجاري مع البلاد المختلفة، متجاوزين كل العلاقات التجارية وطرقها لأنها معروفة وموجودة في دراسات وبحوث مختلفة. أخيرا المساهمات الفكرية للتجار في ظل الثورة العلمية التي شهدها ذلك العصر- رغم مساوي الأجنبي- ومدى انسجامهم مع هذه العلوم لتطوير ثقافتهم الإسلامية بوجود العديد من العلماء الموصوفين بالعلم الغزير وسعة الاطلاع.

أولا: المنزلة الاجتماعية للتجار

من المتعارف عليه أن لكل مجتمع نظرته إلى الأفراد والجماعات كل حسب مكانته وموقعه في ذلك المجتمع. والعصر العباسي كان مثالا لذلك المجتمع الذي ظهرت فيه العديد من الفئات سواء الخاصة أم العامة. وبطبيعة الحال كان هذا العصر منقسم إلى طبقتين رئيستين: خاصة وعامة، فالخاصة ترأسها الخلفاء والأمراء وكبار موظفي الدولة أمثال الوزراء والكتاب والقواد وغيرهم، أما العامة فضمت عامة الناس وهي تتفرع إلى فئتين: الأولى (وسطى) تحضى بتقدير واحترام العامة والخاصة وتتمثل بالوعاظ والتجار والأطباء والصيادلة وغيرهم، والثانية (دنيا) كالزراع والصناع والعيارين والشطار والباعة وغيرهم[1]. وهنا يطرح سؤال هل أن التجار هم من الطبقة الخاصة أم من العامة؟. للإجابة على هذا السؤال يجب معرفة العصر الذي تعيش فيه هذه الفئة لان لكل عصر نظرته، بل إن الرأي القائل بأنهم من الطبقة الوسطى هناك من يعارضه فعندما وقع نزاع بين رجلين احدهما من العظماء والآخر من تجار السوق علق عليها ابن طيفور[2] قائلا: «فقنع الذي من الخاصة الذي من العامة». ورغم ذلك نجد أيضا قولا لأحد المؤرخين[3] يصنفهم ضمن الطبقة الخاصة بسبب ما يمتلكونه من ثروات طائلة فيقول: «فما كان عدة خواص الناس أيام المعتضد بالله من الوزراء والكتاب والحواشي الأصحاب والأمراء والقواد والأشراف والقضاة والشهود والتناء والتجار وأولي المروات والأحوال الوافرات لتنقص من خمسين ألف إنسان». ويؤيد هذا القول سبط ابن الجوزي[4] عندما عد التجار من ضمن الطبقة الخاصة. ودليل ذلك انه في حفل افتتاح المدرسة المستنصرية سنة (630هـ) كان اعيان التجار من بين المدعوين إليه إلى جانب الولاة والقضاة والمدرسين وغيرهم[5]. حتى أنهم عرفوا بحسن الهندام وجمال المنظر لذلك قيل عن احدهم (شيخ جميل في زي التجار)[6]. وحتى المؤرخين المحدثين تباينت نظرتهم إلى مكانة التجار في المجتمع، فاحدهم قسم المجتمع إلى ثلاث طبقات ووضع التجار في الطبقة الوسطى[7]. ويعد جواتين[8] التجار من الطبقة المتوسطة بقوله «وكان تشكيل الطبقة المتوسطة يتكون من التجار وعلماء الدين وكذلك القضاة العاديين والوعاظ والمنشدين، ويجب أن يكون معلوما لنا أن علماء الدين كانوا غالبا ما يشتغلون بالأعمال أو حتى بالصناعات، بينما كان التجار يعملون بانتظام كقضاة أو كمصلحين دينيين اجتماعيين في ميادين أخرى». ومن خلال ما تقدم يمكن القول أن التجار من ذوي

رؤوس الأموال الكبيرة هم من الطبقة الخاصة، والقسم الآخر من ذوي الأموال المحدودة هم من الطبقة العامة. وفيما يتعلق بحياتهم الاجتماعية ومشاركتهم لأبناء المجتمع في أفراحهم وأحزانهم، فكانت متناسبة مع مكانتهم الاجتماعية، ففي سنة (480هـ) قام التجار بمشاركة الخليفة المقتدي أفراحه عندما رزق بمولود جديد، فزينوا الأسواق وعمل احتفال ساهمت فيه جميع الأسواق في بغداد ابتهاجا بهذه المناسبة[9]، كذلك في سنة (554هـ) احتفل التجار بمناسبة شفاء الخليفة المقتفي لأمر الله من مرض أصابه، فأغلق التجار أسواقهم لمدة أسبوع فرحا بهذه المناسبة أيضا[10]، والعكس من ذلك نجد التجار يشاركون أبناء المجتمع في أحزانهم ومصابهم لاسيما الخلفاء، ففي سنة (447هـ) حزن التجار لوفاة ابن الخليفة القائم[11]. وفي سنة (467هـ) كانت الفاجعة اكبر بوفاة الخليفة القائم فحزن المجتمع ومن بينهم التجار الذين عبروا عن ذلك بإغلاق أسواقهم وترك البيع والشراء من اجل تلك الواقعة[12]. كذلك كان للعلماء مكانتهم لدى التجار الذين لم يقتصروا بمواساة الخلفاء فقط، فعندما توفي العالم عمر بن المبارك المعروف بابي الفوارس سنة (499هـ) أغلق التجار أسواقهم ولم يزاولوا البيع والشراء خلال مدة العزاء[13]. أما في مجال المساهمة في التكافل الاجتماعي في ذلك المجتمع فكانت لهم مواقف تستحق الثناء عليها، فقد وصف احد التجار بأنه «كان ينفق الأموال في البر ويساعد الضعفاء ويكسو العراة»[14]. وترد رواية عن تاجر بذل ألف دينار من أجل إنقاذ غلامين من حريق وقع في إحدى مناطق بغداد[15]. وكان التاجر محمد بن احمد بن الحسن بن جردة (ت476هـ) من التجار الميسورين، إذ بلغ رأس ماله نحو مائتي درهم وقام ببناء مسجد عرف باسم (مسجد نهر معلى) ختم فيه القرآن الكريم ألوفاً، وله أيضا بر معروف وأوقاف وآثار جارية[16]. كذلك قام في إحدى السنوات بالتصدق على مائتي فقير لكل واحد منهم قميص ودرهمين[17]. وكان التاجر نصر بن منصور بن حسين أبو القاسم العطار (ت553هـ) ممولا كثير الصدقات وفك الاسارى، فسأله يوما احد أصحابه عن زكاة ماله فضحك وقال له سبعة آلاف دينار[18]. كذلك التاجر عبد الوهاب بن هبة الله بن محمد البغدادي (ت560هـ) كان من التجار المتميزين وأصحاب الصدقات الكثيرة[19]. والتاجر عمار بن سلامة أبو البقاء (ت574هـ) كان كثير الصدقة على الفقراء[20]. وأوصى التاجر أبو القاسم نصر بن محمد التاجر (ت586هـ) بثلث ماله الذي تركه في وجوه الخير والتي بلغت الألوف[21]. إن هذه الأعمال الخيرية التي تميز بها التجار

دليل على أنهم ركيزة أساسية في بناء مجتمع صالح ومتكافل لسد حاجات المحتاجين، وما الأموال التي أنفقوها في سبيل ذلك إلا شاهد على صدق النوايا وحسن الفعال.

ثانيا: مشاركتهم في الأحداث السياسية

كان للتجار مشاركة سياسية حالهم حال بقية شرائح المجتمع يتفاعلون مع تلك الأحداث التي تطرأ على الساحة، وهذا أمر طبيعي إذا ما علمنا أنهم يمثلون عنصراً أساسياً في حلحلة بعض الأمور الطارئة بل وحتى موازنة الكفة لصالح الخلافة. وهذا يعني أن مشاركتهم جاءت بنفس السياق الذي خطت عليه الخلافة العباسية التي كانت تعاني من نير التسلط وبوادر الاحتلال المغولي، فكانت تلك المشاركة رافدا من روافد الحد من تلك التجاوزات ففي سنة (447هـ) قام التجار بمشاركة أبناء المجتمع عندما اشترى احد جنود السلطان السلجوقي (طغرل بك) تبنا لحصانه، ولما لم يفهم البائع كلام الجندي حصل صدام بينهما فاستغاث ذلك البائع بالناس فقاموا برجم الجندي، فجر ذلك الحادث إلى وقوع الصدامات ومقتل عدد من الطرفين(22). وهذه الحادثة تعد بمثابة رسالة واضحة من التجار إلى السلاجقة بأنهم لا يقبلوا بتلك التجاوزات من قبل احد جنودهم. ويبدوا أن حقبة السلاجقة هي الأخرى كانت ذات تأثير سلبي على واقع المجتمع ومن ضمنهم التجار الذين أحسوا بالأذى، ففي سنة (449هـ) قام العميد أبو نصر بجمع الناس من الطرقات وذلك من اجل العمل في دار المملكة على حساب هؤلاء وكان من ضمنهم التجار «... وفيهم الهاشيمون والقضاة والشهود والتجار فكانوا يحملون اللبن على أكتافهم وأيديهم عدة أسابيع»(23). وكان للتجار وقفة في حماية الحريم، ففي فتنة البساسيري (450–451هـ) قام التاجر محمد بن احمد بن الحسن أبو عبد الله بحماية خاتون خديجة (ابنة أخ طغرل بك) زوجة القائم عندما دفع لقريش بن بدران عشرة آلاف دينار كي يحمي داره من النهب والسلب في تلك الفتنة(24). وفي سنة (480هـ) وقف التجار إلى جانب العامة عندما اعتدى احد الأتراك من أصحاب خاتون زوجة المقتدي على بائع متجول بضربه بصنجة الميزان على رأسه، فاجتمع الناس وكاد يكون بينهم وبين الأتراك واقعة كبيرة لولا تدارك الخليفة الذي أمر بان «لا يبيت احد منهم فيه (دار المملكة) فاخرجوا من ساعتهم على أقبح صورة»(25). وهذا الفعل يعطي صورة واضحة لدور الخليفة المقتدي بأنه وقف إلى جانب أبناء مجتمعه حتى ولو على حساب

اقرب المقربين له. وعلق ابن كثير[26] على هذه الحادثة قائلا: «فكان في ذلك قوة للخلافة». وكان للتجار مساهمة في الدفاع عن دار السلام ففي سنة (504هـ) قام التجار بمنع خطبة الجمعة في جامع السلطان وذلك بسبب الهجوم المتكرر من قبل الروم، فوصل أمرهم إلى السلطان (ملك شاه) فأمر بإخراج العساكر معهم لمحاربة الروم[27]. وعلى مستوى حضور مراسم اخذ البيعة كان التجار من بين المدعوين لذلك، ففي بيعة الخليفة الراشد سنة (529هـ) كان التجار من الحاضرين لتلك المراسم[28]. وكانت مكانة الخلفاء العباسيين لدى أبناء المجتمع كبيرة رغم كل ما يمكن أن تفرزه الأحداث السياسية لذلك نجد أن التجار يقفون إلى جانب الخليفة المقتفي عندما قام السلطان محمد شاه سنة (552هـ) بالهجوم على بغداد، فتقدمت سفنه إلى الدور فتصدت لها سفن الخليفة ووقع قتال شديد بين الطرفين عندها اصدر الخليفة المقتفي منشورا يقضي فيه بحمل السلاح بوجه السلاجقة فحمل التجار مع بقية الناس بثياب الحرب والسلاح[29]. كذلك كان للتجار موقفا ايجابيا ومؤيدا للخلافة، فكان لعودة مصر إلى حضيرة الخلافة العباسية سنة (567هـ) الأثر الطيب من قبل التجار فقاموا بالتعبير عن ذلك بإغلاق أسواقهم بهذه المناسبة[30]. وتعدت مشاركة التجار إلى نقل الرسائل المتبادلة بين الخلافة العباسية وبين بعض الملوك والأمراء، إذ أن التاجر محمد بن علي المعروف بابي الجلاجلي (ت613هـ) قام بنقل الرسائل المتبادلة بين الخليفة الناصر وبين الملك الاشرف بن العادل الأيوبي من اجل رفع الجفاء في رسائل غير معلنة[31].

وكان التجار من بين المدعوين والشاهدين على عملية سك الدراهم، ففي سنة (632هـ) تمت دعوتهم مع الولاة والصيارفة لإبلاغهم أمر الخليفة المستنصر بالله بسك الدراهم الفضية عوضا عن «قراضة الذهب وتسعيرها كل عشرة بدينار»[32]. وتكرر حضور التجار في مراسم البيعة، إذ حضروا البيعة العامة التي أقيمت للخليفة المستعصم بالله عندما بويع له بالخلافة سنة (640هـ) إلى جانب الأمراء وبقية أصناف الناس[33]. ولا بد من الإشارة إلى الدور المهم الذي أداه التاجر البغدادي مقلد بن احمد الخرداذي (ت652هـ) في السعي للصلح ما بين الخليفة المستعصم وبين السلطان المغولي كيوك خان، إذ انه ذهب إلى خراسان وتفاوض مع ملوك المغول من اجل الصلح، ثم توجه بعدها إلى السلطان كيوك في محاولة منه للوصول إلى صيغة نهائية مع الخليفة، فعاد إلى بغداد قادما من بلاد المغول ومعه رسول السلطان المغولي ثم عادا بعد ذلك إلى الخان ومعهما هدايا وتحف

ثمينة له[34]. ولعل مسك الختام في مشاركة التجار في التصدي للغزو المغولي على بغداد سنة (656هـ) إذ أن هولاكو أدرك أن التجار إلى جانب فئات المجتمع الأخرى سوف يدافعون عن بغداد ويعملون له بعض العراقيل، فاستبق ذلك بإصدار منشور فيه الأمان لمن يلقي سلاحه. ولدينا ثلاثة روايات حول هذا المنشور وهي وان اختلفت في بعض تفاصيلها إلا أنها تؤكده، فالرواية الأولى جاءت عن طريق نصير الدين الطوسي[35] الذي كان مرافقا لحملة هولاكو قائلا: «أمر السلطان أن ترسل ستة رسائل بواسطة النشاب بحماية السادة والعلماء والأركان والمشايخ وغيرهم ليفهموهم بان الجيوش المغولية لا تتحرش بهم إن القوا سلاحهم وكانوا في حياد». أما الرواية الثانية فهي لابن العبري[36] الذي أورد صيغة المنشور قائلا: «وأمر هولاكو البيتكتجة ليكتبوا على السهام بالعربية أن الاركاونية والعلويين والراذنشمدية وبالجملة كل من ليس يقاتل فهو امن على نفسه وحريمه وأمواله وكانوا يرمونها إلى المدينة». وزاد رشيد فضل الله[37] في توضيح أمر هولاكو بقوله: «أمر الملك بان يكتب ستة منشورات تفيد بان القضاة والعلماء والشيوخ والسادات والتجار وكل من لا يحاربنا لهم الأمان منا، وربطوا هذه المنشورات بالنبال والقوها على المدينة من جوانبها الستة».

وفي مجال تولي بعض المناصب الإدارية وغيرها من الأعمال المعروفة، نجد أن بعض التجار قد تقلدها ومنهم التاجر أبو القاسم محمد أبو السعادات الذي تقلد وكالة الباب للخليفة الناصر ثم أضيف اليه وكالة الامير بن الناصر والنظر في المظالم[38]. والتاجر ابو القاسم التقي بن كلالة الذي عين في إمارة الحج سنة (640هـ)[39]. كذلك التاجر ابن الناقد الذي تولى عدة مناصب يمكن عدها الأفضل في تاريخ مشاركة التجار في هذه المناصب، إذ انه بدا بوكالة أولاد الخليفة الظاهر مرورا بأستاذية الدار وانتهاء بالوزارة خلفا لابن القمي[40].

أخيرا التاجر علي بن مقبل المعروف بابن الفيربي الذي عمل وكيلا لبعض أولاد الخليفة الظاهر ومنها إلى وكالة باب الطراد «فلم يزل على ذلك إلى أن مات»[41].

ثالثا: نشاطهم التجاري

يعد هذا الجانب من الجوانب التي اشتهر بها التجار على حساب الأنشطة الأخرى ذلك أن المؤرخين والرحالة قد أسهبوا في ذكر الفعاليات التجارية والبضائع وغيرها من الأمور

التي هي من خاصية التجارة. على أن الجانب الذي نريد التطرق إليه هو المجهود الخاص بالتجار من سفر وتجول ومزاولة مهنة، دون غيرها من الأنشطة لان تلك الأمور موجودة ومبحوثة. وعلى هذا الأساس كان للتجار رحلات عديدة إلى بلدان بعيدة رغم كل أنواع المخاطر التي تواجههم اثناء تلك الرحلات، بحسب أصنافهم الثلاثة الخزان والركاض والمجهز تبعا لظروف الفعالية التجارية[42].

وانطلق التجار من كون بغداد مدينة تجارية كبيرة ومما زاد في أهميتها وقوعها بين مدن العراق فمكنها من الاتصال بالخارج فتوافدت إليها مختلف البضائع من الشرق والغرب[43]. وتذكر المصادر أن التجار المسلمون وصلوا إلى الصين للمتاجرة مع حكومتها، إذ أنها كانت حريصة على تنظيم حركة التجارة منها واليها فضلا عن حرصها على سلامة المراكب والسفن[44]. حتى أن التاجر صدر الدين عبد الوهاب بن الحداد البغدادي سافر إلى مدينة الخنساء الصينية للمتاجرة معها، فوصف تلك البلاد وأثنى على جمالها وكثرة خيراتها[45]. واشتهر بعض التجار بكثرة ترحالهم للتجارة، فقد وصف التاجر محمد بن علي بن الحسين الواسطي الكرخي (ت483هـ) بأنه كان تاجرا كثير السفر[46]. وتوافد التجار إلى بلاد الهند لاسيما مع مدينة الدبيل[47]، فقد كان التاجر احمد بن محمد بن المختار ابن حمد البغدادي (ت543هـ) يسافر للتجارة فدخل بلاد ما وراء النهر للتجارة ثم تركها وركب البحر متجها إلى بلاد الهند للتجارة معها فكثر ماله هناك بسبب ما تدره عليه هذه التجارة في تلك البلاد[48]. كذلك التاجر محلي بن الفضل بن الحسين أبو الفرج الموصلي (ت544هـ) عرف بأنه تاجر سفار وكان يسافر للتجارة إلى نيسابور[49]. والتاجر المبارك بن المبارك بن هبة الله بن معطوش البغدادي (ت555هـ) كان من التجار السفارين[50]. واشتهر التاجر حماد بن هبة الله الحافظ أبو الثناء (ت598هـ) بتجارته وأسفاره إلى بلاد عديدة ومنها الشام[51]. والتاجر محمد بن علي بن احمد بن الناقد (ت613هـ) الذي سافر من اجل التجارة كثيرا إلى النواحي البعيدة[52]، والتاجر احمد بن المبارك بن فوارس بن سنبلة البغدادي (ت619هـ) الذي اشتهر بكثرة أسفاره في التجارة[53]. والتاجر عبد الرحمن بن عبد العزيز بن مكي بن أبي العرب البغدادي (633هـ) كان تاجرا سفارا يتجر مع مدينة سنجار فقتله الكفار هناك[54]. والتاجر سعيد بن محمد بن ياسين بن عبد الله بن مفرج البغدادي البزاز (ت634هـ) الذي كان تاجرا سفارا يتجر مع مكة المكرمة، فكان يحج تاجرا[55]. وأخيرا

التاجر عبد اللطيف بن أبي الفرج محمد بن علي البغدادي الجوهري (641هـ) الذي اشتغل بالتجارة لمدة طويلة وسافر إلى مصر والشام والروم[56].

الأضرار والأخطار التي تعرضوا لها

فعلى الرغم من النشاط التجاري للتجار والمكانة التي تمتعوا بها فضلا عن مشاركتهم الفاعلة في مجريات الأحداث السياسية لصالح الخلافة، إلا أنهم لم يسلموا من المصادرات والاعتداءات التي وقعت عليهم. ففي سنة (451هـ) زادت غارات اللصوص وقطاع الطرق على التجار، حتى أنهم قاموا بإعطاء أربعة عشر ألف دينار ومائة كر[57] من الحنطة ومائتي رأس غنم على سبيل الخفارة[58]. وكانت الرحلات التجارية غير مأمونة العواقب ففي سنة (458هـ) تم اختطاف ستة وعشرون مركبا للتجار في طريقها إلى عمان وفيها عشرة آلاف طبلة كافور[59]. وفي سنة (485هـ) تعرض التجار إلى المصادرة من قبل الأمير خمارتكين، إذ بلغت المصادرة ألف وستمائة دينار ولم يكتف بذلك بل انه قام بضربهم[60]. وكانت الحرائق هي الأخرى ذات تأثير على نشاط التجار، ففي سنة (512هـ) تسببت النار في احتراق سوق الرياحين وسوق عبدون وباب دار الضرب وسوق الصيارف وخان الرقيق[61]. وفي سنة (530هـ) انعكست الأزمة الحاصلة بين الخليفة الراشد والسلطان السلجوقي (مسعود) على أوضاع التجار، إذ قام العيارون بمهاجمة محلات التجار وطالبوهم بدفع الذهب وهددوهم بالقتل في حال عدم الدفع[62]. كذلك كان التجار ضحية الصراع بين الشحنة السلجوقي والعيارين، فعندما فرض الشحنة الجبايات على الناس فدفع هذا الإجراء العيارين بالذهاب إلى دور احد التجار سارقين أمواله متحدين بذلك الشحنة[63]. وفي سنة (538هـ) قام أصحاب السلطان السلجوقي مسعود بمهاجمة دور الناس فظلموهم مما أدى إلى كثرة اللصوص ونهب أموال التجار والصيارفة، فضاقت المعايش فقام التجار بإغلاق دكاكينهم وأسواقهم[64].

رابعا: مساهماتهم الفكرية

لم يكن هم التجار بيع البضائع والربح الوفير فقط، بل إن بعضهم كان من الدعاة إلى الله تعالى فبرز منهم المحدث والفقيه وغير ذلك، وهذا الأمر يدلل على أنهم أصحاب

مبدأ وثقافة إسلامية نابعة من إيمانهم واهتمامهم بالعلوم الشرعية والنافعة. حتى أن الجاحظ[65] مدح هؤلاء التجار وتعجب من الذي يقول بان التجارة تنقص من العلم والأدب فقال: «فأي صنف من العلم لم يبلغ فيه التجار غاية أو يأخذوا منه بنصيب أو يكونوا رؤساء أهله وعليتهم، وهل كان في التابعين اعلم من سعيد بن المسيب أو أنبل؟ وقد كان تاجرا يبيع ويشتري وهو الذي يقول: ما قضى رسول الله ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي رضوان الله عليهم قضاء إلا وقد علمته، وكان اعلم الناس بأنساب قريش وهو من كان يفتي أصحاب رسول الله ﷺ وهم متوافرون». وفي ضوء اطلاعنا على المصادر التاريخية وجدنا عدد من التجار من برز في علوم معينة وفي البعض الآخر كانت لهم الريادة والسيادة.

أولا: العلوم الدينية (الشرعية)

يتفرع من هذه العلوم علوم أخرى منها:

1. **علوم القران الكريم:** هذا العلم هو كلام الله تعالى المنزل على نبيه ﷺ والمكتوب بين دفتي المصحف وهو متواتر بين الأمة[66].

ويقسم هذا العلم إلى علم القراءات وعلم التفسير، وبرز في علم القراءات[67] عدد من التجار منهم:

- أبو نصر محمد بن احمد المروزي التاجر (ت484هـ): وصف بأنه كان إماما فاضلا في علوم القران الكريم ورحل في سبيل ذلك إلى العلماء حتى صار أوحد أهل عصره وفريد دهره، وقرا القران على بعض القراء في الشام ويروى عنه قوله «أردت أن اقرأ القران على بعض القراء في الشام برواية وقعت له عالية فامتنع علي ثم قال لي تقرا علي كل يوم عشرا وتدفع لي مثقالا من الفضة فقبلت ذلك»[68].
- أبو الفتح عبد الوهاب بن محمد المالكي التاجر (ت556هـ): قرأ القراءات بالروايات الكثيرة على أبي بكر بن بدران الحلواني والقلانسي، وكان له «دكان يبيع فيها خفاف النساء»[69].
- ابن الكيال أبو عبد الله محمد بن محمد بن هارون البغدادي البزاز (ت597هـ): احد القراء الأعيان قرأ القران على سبط الخياط ودعوان وأبي الكرم الشهرزوري، ثم انه اقرأ بالحلة مدة طويلة[70].

❖ أبو البركات محمد بن أبي نصر محمد بن ياسين بن عبد الملك التاجر البغدادي (ت600هـ): قرأ القران على أبي الحسن اليزدي(71).
❖ أبو الفتوح محمد بن علي بن البارق التاجر المعروف بابن الجلاجلي (ت612هـ): كان يسكن بدار الخلافة ببغداد، من القراء المشهورين فقرأ القران الكريم على الروايات(72).
❖ أبو الفرج محمد بن عبد الرحمن بن أبي العز الواسطي المقر التاجر (ت618هـ): سمع القران الكريم من أبي الوقت وأبي جعفر العباسي وأبي المظفر التريكي(73).
❖ أبو القاسم بدر بن أبي الفرج البغدادي المقري التاجر (633هـ): سمع القران الكريم من أبي كليب وغيره، وروى عنه بالإجازة أبو نصر بن الشيرازي(74).

2. **علم الحديث الشريف:**

يعد المصدر الثاني للتشريع الاسلامي بعد القران الكريم ويشمل على أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته ورواياته وضبطها وتحرير ألفاظها(75).

ولعل التجار سجلوا في هذا العلم العدد الأكبر من بين العلوم، والسبب في ذلك- من خلال استقراء الأحداث- أن هؤلاء التجار كانوا من حفاظ الحديث الشريف لاسيما التي تتعلق بالبيع والشراء فزادت رغباتهم فيه، فضلا عن أن رحلاتهم التجارية شهدت لقاءهم بعلماء تلك البلاد الذين كان اغلبهم من المحدثين في ذلك الوقت فتأثروا بأولئك العلماء واخذوا منهم ذلك العلم الشريف، وحدثوا به في البلاد التي تاجروا معها. ومنهم على سبيل المثال:

❖ أبو منصور بكر بن محمد بن علي بن حيد التاجر (ت464هـ) كان يلقب بالشيخ المؤتمن، حدث ببغداد وهمذان وحدث عن أبيه وأبي الحسن احمد بن محمد الخفاف ومحمد بن الحسين(76).
❖ أبو عبد الله احمد بن احمد بن سليمان الواسطي التاجر (ت470هـ) سمع الحديث من أبي احمد بن أبي مسلم الفرضي وأبي عمر بن مهدي وعلي بن محمد بن عبد الله بن بشران(77).

❖ أبو علي محمد بن احمد التستري (ت479هـ) كان مقدم البصرة في الحال والمال وله مراكب في البحر، ومع ذلك كان يسمع الحديث وانفرد برواية سنن أبي داود عن أبي عمر ووصف بأنه «حسن المعتقد صحيح السماع»[78].

❖ أبو طالب محمد بن علي بن الحسن الواسطي الكرخي البزاز التاجر (ت489هـ) سمع الحديث وكتبه بخطه وحدث كثيرا، وهو من الذين سمعهم ابن غيلان وأبو محمد الخلال وأبو الطيب الطبري، وروى عنه المؤتمن الساجي ومحمد بن عبد الواحد الدقاق[79].

❖ أبو منصور عبد المحسن بن محمد بن علي بن احمد الشيحي التاجر السفار (ت489هـ) من أهل محلة النصرية ببغداد، سمع الحديث كثيرا من أبي منصور محمد بن محمد بن السواق وأبي طالب بن غيلان وأبي القاسم التنوخي وأبي الحسن القزويني[80]. رحل في طلب العلم إلى الشام ومصر فسمع بهما من جماعة وأكثر بسماعه من الخطيب في مدينة صور حتى أن الخطيب البغدادي أهدى إليه تاريخه الشهير (تاريخ بغداد) بخطه وقال «لو كان عندي اعز منه لأهديته له»[81]. وذلك لأنه حمل الخطيب من الشام إلى العراق، ثم أن الخطيب قد روى عنه في تصانيفه وكان يسميه عبد الله وقال عنه انه ثقة خيرا دينا[82].

❖ احمد بن أبي العز محمد بن المختار بن محمد بن عبد الواحد بن المؤيد بالله البغدادي التاجر (ت543هـ) كان تاجرا سفارا وله رغبة في الحديث الشريف، إذ انه سمعه من أبي جعفر بن مسلمة وأبي نصر الزيني[83].

❖ أبو الفرج محلي بن الفضل بن حسن الموصلي التاجر السفار (ت544هـ) كان من المهتمين بالحديث الشريف رغم تجارته، فحدث به في نيسابور عن أبي علي نصر الله الخشنامي[84].

❖ أبو علي محمد بن عبد الله بن الحسين بن بكير الفارقي الكرخي التاجر (ت548هـ) حدث الحديث عن أصحاب أبي علي بن شاذان[85].

❖ أبو المظفر عبد الله بن طاهر بن علي بن محمد بن علي بن فارس البغدادي التاجر (ت550هـ) من التجار الموصوفين بالثقة وحسن السيرة وله ولع بالحديث وحفظ الأجزاء والكتب التي يسمعها وحتى أسماء شيوخه، فسمع الحديث من الحسين بن البسري وثابت بن بندار وجعفر السراج والمبارك بن عبد الجبار[86].

- ❖ أبو زكريا يحيى بن عبد الملك بن شعيب الكافوري التاجر (ت553هـ) تاجر صالح وورع بغدادي المنشأ والمقام، له صحبة مع أهل الحديث أمثال حماد الدباس وسمع الحديث من أبي غالب النعالي وروى عن يحيى بن الأخضر(87).
- ❖ أبو القاسم المبارك بن هبة الله بن معطوش بن أبي المعالي البغدادي التاجر السفار (ت555هـ) سمع الحديث من أبي العز محمد بن المختار وقام بالتحدث به(88).
- ❖ أبو عبد الله محمد بن احمد بن تغلب البغدادي التاجر السفار (ت557هـ) حدث بالحديث عن أبي القاسم بن بيان وبن نبهان وروى عنه الحافظ بن عساكر(89).
- ❖ أبو بكر سلامة بن احمد بن عبد الملك بن الصدر البغدادي التاجر (ت558هـ) سمع الحديث من رزق الله التميمي وطراد والنعالي وروى عنه بن الحصري واحمد بن البندنيجي(90).
- ❖ أبو الفضل عبد الوهاب بن هبة الله بن محمد بن احمد بن محمد بن حسنون البغدادي (ت560هـ) تاجر معروف اخذ الحديث من أخيه احمد وأبو الحسن العلاق وبن بدران الحلواني، وعند تواجده في سمرقند حدث الحديث(91).
- ❖ أبو الخطاب العليمي عمر بن محمد بن عبد الله التاجر السفار (ت574هـ) طلب الحديث بنفسه وكتب فيه الكثير في رحلته التجارية في مصر والشام والعراق وبلاد الشام وبلاد ما وراء النهر، وروى الحديث عن نصب الله المصيصي وعبد الله بن الغراوي(92).
- ❖ أبو محمد صالح بن عبد الرحمن بن علي بن زرعان البغدادي التاجر (579هـ) احد التجار الأعيان، سمع الحديث من بن الحصين وأبو غالب محمد الماوردي، وكتب الحديث بنفسه(93).
- ❖ أبو علي الحسن بن سيف الشهرباني البغدادي (ت582هـ) التاجر المعدل، روى الحديث عن زاهر بن طاهر الشحامي(94).
- ❖ أبو الرضا احمد بن طارق الكركي البغدادي التاجر (ت592هـ) التاجر المعدل سمع الحديث من بن ناصر وأبي الفضل الارموي وأكثر عنهما(95)، ورحل إلى دمشق ومصر وحدث الحديث بهما(96).

- ❖ أبو القاسم إسحاق بن علي بن أبي ياسر احمد بن بندار بن إبراهيم البغدادي (ت594هـ) التاجر المعروف بابن البقال وهو من بيت معروف بالرواية والأمانة، سمع الحديث من أبي القاسم بن السمرقندي وأبي الحسن بن عبد السلام وروى عنه بن الدبيثي وبن خليل[97].
- ❖ عبد المنعم بن عبد الوهاب بن سعد بن صدقة بن الخضر بن كليب البغدادي التاجر (ت596هـ) يسمى مسند العراق سمع الحديث من أبي القاسم بن بيان وأبي علي بن نبهان، وحصل على الإجازة في الحديث من أبي الغنائم النرسي وبن بيان وأبو الخطاب وغيرهما، وكان «صحيح السماع والذهن والحواس صبورا على المحدثين محبا للرواية»[98].
- ❖ ابن المعطوش المبارك بن المبارك بن هبة الله الحريمي العطار (ت599هـ) مسند العراق سمع الحديث من أبي علي بن المهدي وأبي الغنائم بن المهتدي بالله، كذلك انه سمع المسند ورواه[99].
- ❖ أبو محمد عبد الله بن احمد بن عمر بن سالم بن باقا البغدادي (ت604هـ) تاجر عدل يعرف بابن الدويك، سمع الحديث من أبي الفتح بن البطي وأبو زرعة المقدسي[100].
- ❖ أبو الحسن علي بن القاسم نصر بن منصور البغدادي (ت604هـ) العطار التاجر حدث بالحديث عندما كان متواجدا في مصر عن نصر العكبري، وروى عنه الحافظ المنذري[101].
- ❖ عبد العزيز بن أبي نصر محمود بن المبارك الحافظ البغدادي التاجر البزاز (ت611هـ) من التجار الموصوفين بالثقة والصلاح والتدين والعفة، عني بالحديث أتم عناية وسمعه من أبي بكر وعبد الوهاب الانماطي وعبد الجبار بن ثوبة وأبي منصور بن خيرون وأبي سعد البغدادي، وحدث الحديث ستين سنة حتى لقب بحافظ العراق في زمانه[102]. وكانت له حلقة علم في جامع القصر لتدريس الحديث الشريف وروى عنه ابن نقطة والدبيثي وابن النجار وغيرهم، حتى أن ابن النجار كان يقرا عليه الحديث كثيرا في حلقته وكذلك في حانوته للبز الواقع في خان الخليفة[103].
- ❖ أبو السعادات محمد بن علي بن احمد بن الناقد (ت613هـ) شيخ تاجر جليل سمع الحديث من أبي الوقت وبن البطي[104].

- أبو المعالي احمد بن المبارك بن فوارس بن سنبلة البغدادي الحريمي التاجر السفار (ت619هـ) شيخ مسند روى الحديث عن أبي الفرج عبد الخالق اليوسفي وأبو علي الخزاز، وروى عنه الضياء وبن النجار (105).
- عبد العزيز بن أبي الفتح احمد بن عمر بن سالم بن محمد بن باق العدل صفي الدين أبو بكر البغدادي التاجر (ت620هـ) كان شيخا حسنا كثير الحديث، سمع من أبي زرعة مسند الشافعي وسنن بن ماجة وسنن النسائي، وروى عنه ابن نقطة والزكي المنذري ومحمد بن عثمان الشارعي(106).
- محمد بن عمر بن إبراهيم أبو عبد الله بن الذهبي البغدادي التاجر الوراق (ت627هـ) كان صالحا يسكن في محلة الظفرية، سمع الحديث من أبي القاسم هبة الله الدقاق، وروى عنه بن النجار كتاب (الغرباء) للاجري(107).
- أبو محمد عبد الوهاب بن محمود بن الحسين بن علي الجوهري التاجر البغدادي المعروف بابن الاهوازي (ت632هـ) سمع الحديث من يحيى بن ثابت واحمد بن المقري، وبلغ من شغفه بالحديث انه أجاز لكمال الدين احمد بن العطار وبن الشيرازي(108).
- أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد العزيز بن مكي بن أبي العرب البغدادي التاجر (ت633هـ) سمع الحديث من الأسعد بن بلدرك ومحمد بن جعفر بن عقيل ونصر الله القزاز، روى عنه الزكي والمنذري(109).
- أبو منصور سعيد بن محمد بن ياسين بن عبد الملك بن مفرج بن أبي نصر البغدادي التاجر السفار (ت634هـ) كان يسافر كثيرا في التجارة وسمع الحديث من أبي الفتح بن البطي، وروى عنه عز الدين بن الفارقي وأبو القاسم بن بلبان(110).
- أبو الحسن علي بن محمد بن جعفر بن معالي بن ابي الفرج البصري البغدادي التاجر المعروف بابن كبة (ت634هـ) كان يؤدب الصبيان ثم سمع الحديث من أبي الفتح بن البطي، وروى عنه بن الدبيثي وعز الدين الفاروتي وجمال الدين الشريشي(111).
- أبو طالب عبد اللطيف بن أبي الفرج محمد بن علي بن حمزة بن فارس البغدادي التاجر الجوهري (ت641هـ) كان دينا خيرا حافظا للقران محبا للرواية سمع الحديث من جده والشيخ عبد القادر الجيلي وبن البطي وأبي زرعة وغيرهم، وروى مسند الترمذي وسنن بن ماجة ومسند الحميدي وغريب الحديث لأبي عبيد وسنن الدارقطني(112). لهذا كان يلقب

بمسند العراق في وقته فتكاثر عليه الطلاب واخذوا منه الكثير فروى عنه جمال الدين أبو بكر الشريشي والعلاء بن بلبان وتقي الدين بن الواسطي[113].

❖ أبو غالب نصر بن تركي بن خزعل بن تركي الحنظلي البصري التاجر (ت645هـ) سمع الحديث من ابن كليب وعبد الله بن أبي المجد[114].

❖ أبو المفضل يحيى بن عمر البغدادي التاجر المطرز (ت648هـ) حدث الحديث عن حنبل وبن طبرزد وروى عنه الدمياطي[115].

❖ ابن قميرة المؤتمن أبو القاسم يحيى بن السعود نصر بن أبي القاسم بن أبي الحسن التميمي الحنظلي التاجر (ت650هـ) كان مسند العراق في وقته، سمع الحديث من شهده وتجني وعبد الحق وكذلك قام بالتحدث في مصر والشام في رحلاته التجارية[116].

3. **علم الفقه الإسلامي:**

لغة: هو العلم بالشيء والفهم له وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلوم[117].

أما اصطلاحا فهو العلم الباحث عن الأحكام الشرعية الفرعية العملية من حيث استنباطها من أدلتها وهو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة لمعرفتها من الأدلة[118].

برز عدد كبير من التجار في التبحر بالفقه ومنهم:

❖ أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن علي الحلواني (ت546هـ) كان يتجر بالخل وتفقه على أبيه وعلى أبي الخطاب[119].

وبرع في علم الفقه وناظر به وصنف التصانيف المفيدة ومنها: (التبصرة والهداية)، وكان يفتي على المذهب الحنفي[120].

❖ أبو المظفر محمد بن علي بن الحسن الشهرزوري الفرضي (ت555هـ) تاجر في العطور والأدوية في سوق الريحانيين، كانت له معرفة بالفرائض حتى أن الفقهاء كانوا يقراؤن عليه الفرائض في دكانه[121].

وهذا يعني أن بعض الدكاكين كانت هي الأخرى مكانا لإعطاء الدروس العلمية إلى جانب المساجد والمدارس.

❖ علي بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن البزاز (ت611هـ) تاجر في البز، درس الفرائض والحساب وبرع فيهما وصار اعرف أهل زمانه في قسمة التركات[122].

ومن ولعه بهذا العلم قام بجمع كتاب في الفرائض تناول فيه كل فريضة تقع في الدنيا وقسمها[123].

ثانيا: العلوم اللغوية وفنونها الأدبية

تشتمل هذه الفقرة على تفاصيل علم اللغة وآدابها وتفرعاتها من الأدب والشعر. ولم يخل اسم بعض التجار منها ليكونوا بذلك من احد أركان هذه الحضارة الخالدة.

1. النحو: لغة: القصد والطريق[124].

واصطلاحا هو علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الأعراب والبناء[125].

ومن ابرز النحويين التجار:

❖ أبو الحسن طاهر بن احمد الجوهري التاجر (ت469هـ) كان يتاجر بالجواهر في بغداد، وانتهز الفرصة لتعلم النحو بوجود العلماء فأخذه منهم وقام بتصنيف التصانيف[126]، وله (شرح الأصول) لابن السراج (وشرح الجمل) للزجاجي[127].

❖ علي بن عبد الرحيم السلمي الرقي (ت576هـ) من التجار الموسرين، دخل بغداد تاجرا اخذ النحو من علمائها حتى انتهت إليه رياسة النحو[128].

2. **الشعر:** هو الكلام الموزون المقفى ومعناه أن تكون أوزانه كلها على روى واحد وهو القافية[129]. وظهر لدى بعض التجار اهتمامات بهذا الفن وتكلموا به في بعض أسفارهم ومن هؤلاء:

❖ سعد بن علي بن أبي المعالي المعروف بالوراق (ت568هـ) كان يتاجر في الكتب ويقول الشعر، ومن شعره:

قـــل لمـــن عـــاب شـــامه لحبيبـــي   دون فيـــه دع الملامـــة فيـــه

إنمـــا الشـــامة التـــي قلـــت منهـــا   فـــص فيـــروزج بخـــاتم فيـــه[130]

وله فيه مصنفات منها زينة الدهر وعصره أهل العصر في ذكر لطائف شعراء العصر[131].

❖ أبو الثناء حماد بن هبة الله الحراني التاجر (ت598هـ) كان مع تجارته يقول في الغزل ويصف محبوبه قائلا:

معتـــــدل كـــــالفص النـــــاظر متــــرك الوجنـــــة والنـــــاظر

منتصـــــب الخلــــق لــــه غــــره مشــــرقه كـــــالقمر الزاهـــــر

يكاد من لبس بأعطافه ونعمه يجرحه ناظري[132].

وله أيضا:

تنقـــل المـــرء فـــي الآفـــاق يكســـبه محاســـنا لـــم تكـــن فيـــه ببلدتـــه

أمـــا تـــرى بيـــذق الشـــطرنج اكســـبه حسـن التنقـل فيمـا فـوق رتبتـه[133]

❖ أبو علي الحسن بن محمد بن إسماعيل الأديب القيلوبي (ت633هـ) تاجر من قرية قيلوبة ببابل، كان أديبا تاجرا في الكتب سفارا بها، ومن الظرفاء ومليحي الشعر وكان يأخذ عن الأبله الشاعر[134].

ثالثا: العلوم العقلية

هي العلوم التي تختص بالعقل عكس النقل كالهندسة والرياضيات والفلك وغيرها، وكان لبعض التجار مشاركة فيها:

❖ محمد بن سليمان البغدادي التاجر (ت620هـ) كان يتجر بالكتب وله معرفة بحل كتب إقليدس وعلم الهندسة[135].

❖ صدقة بن سعيد بن أبي السعود بن سعيد بن عطية البغدادي التاجر (ت627هـ) كانت له معرفة بالطب[136].

الخاتمة

من خلال ما تقدم من دراسة فئة التجار في العصر العباسي المتأخر تبين لنا جليا هذه الأمور:

1. كان التجار في تلك الحقبة يمثلون شريحة اجتماعية لها مكانتها المرموقة– رغم الاستبداد السلجوقي لهم– فكان البعض منهم في مصاف الخلفاء والأمراء.
2. لم يترك التجار أفراح الناس وأحزانهم من دون أن يضعوا لهم فيها بصمة، فكانت مشاركتهم الفاعلة لها هي الواقع العملي في المجتمع وبرهنوا على ذلك بالأعمال الخيرية التي تميزوا بها من إنفاق الأموال وبناء المساجد وكفالة ألايتام بل وحتى فك الاسارى ومعايشة أحوال أبناء المجتمع.
3. أما على الصعيد السياسي الذي عانى ما عانى من التسلط الأجنبي، كان للتجار دور في الدفاع عن حرمات المسلمين فكان موقفهم مذكرا بمواقف الأوائل الذين سبقوهم بالمواقف النبيلة. ولم يدعوا للمتسلطين أن يتصرفوا بحرية مطلقة بل تصدوا لمحاولاتهم ولو بقدر يسير لطبيعة مركزهم، وكانت لهم مواقف عظيمة مها الدفاع عن الخليفة العباسي المقتفي فضلا عن دار السلام من الغزو المغولي.
4. وعلى صعيد النشاط التجاري نجد أن التجار لم يقتصروا في تجارتهم على بلد معين، بل إنهم سافروا إلى الكثير من البلاد الإسلامية وغيرها. مما أعطى انطباعا على مدى سعة أفقهم وتعدد علاقاتهم الخارجية مع تجار تلك البلاد، وإعطاء تصور ايجابي لدور الخلافة العباسية في دعم تلك الأنشطة.
5. وفي مجال الحركة الفكرية كان لهم مساهمة فاعلة فقد اهتموا بتعلم العلوم الإسلامية والمشاركة فيها، فنجد منهم المقري والمحدث والفقيه والأديب.
6. أخيرا– من خلال الاستقراء– نجد أن التجار قد برهنوا على حسن نواياهم وصدق رسالتهم، بأنهم جزء من دعاة الدين الحنيف بأموالهم وأنفسهم فالإنفاق على المحتاجين والمشاركة في أعمال الخير شاهد على ذلك. وبراعتهم في العلوم المختلفة يعطي تصورا على ثقافتهم الواسعة.

إذن لم يكن التجار – كما صورهم البعض – لا هم لهم إلا جمع الأموال واستغلال الناس والربح على حساب البسطاء، وهذا التصور كما تبين في ثنايا البحث انه بعيد عن جادة الصواب.

هوامش البحث

(1) المسري، حسين علي (دكتور): تجارة العراق في العصر العباسي (الكويت: 1982)، ص72.

(2) أبو الفضل احمد بن طاهر الكاتب (ت280هـ): كتاب بغداد في تاريخ الخلافة العباسية (القاهرة: 1968)، ج6، ص72.

(3) الصابي، هلال بن المحسن (ت448هـ): رسوم دار الخلافة، تحقيق ميخائيل عواد، مطبعة العاني (بغداد: 1946)، ص21.

(4) شمس الدين أبي المظفر يوسف (ت654هـ): مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، تحقيق جنان جليل محمد الهموندي، الدار الوطنية (بغداد: 1990)، ص343.

(5) مجهول: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة، اعتناء مصطفى جواد، مطبعة الفرات (بغداد: 1351هـ)، ص55.

(6) مجهول، الحوادث الجامعة، ص130.

(7) فهد، بدري محمد (دكتور): العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري (بغداد: 1967)، ص56.

(8) س.د.: دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، تعريب وتحقيق الدكتور عطية القوصي، وكالة المطبوعات، ط1 (الكويت: 1980)، ص99.

(9) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت597هـ): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1 (بيروت: 1992)، ج16، ص270.

(10) ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد (ت630هـ): الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح الدكتور محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، ط1 (بيروت: 1987)، ج9، ص435.

[11] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت911هـ): تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي (بيروت: 1975)، ص 449.

[12] أبو شامة، أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل (ت656هـ): تراجم رجال القرنين، تصحيح محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط2 (بيروت: 1974)، ص95.

[13] سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ص17.

[14] الكتبي، محمد بن شاكر (ت764هـ): عيون التواريخ، تحقيق فيصل السامر، دار الحرية (بغداد: 1977)، ج12، ص509.

[15] القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت658هـ): آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر (بيروت: 1969)، ص329.

[16] ابن الجوزي، المنتظم، ج16، ص232.

[17] الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد (ت748هـ): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، الناشر دار الكتاب العربي، ط1 (بيروت: 1994)، ج32، ص177.

[18] المصدر نفسه، ج38، ص134.

[19] المصدر نفسه، ج38، ص353.

[20] ابن الجوزي، المنتظم، ج18، ص255.

[21] المنذري، زكي الدين أبو محمد بن عبد العظيم (ت656هـ): التكملة لوفيات النقلة، تحقيق بشار عواد معروف (النجف: 1986)، ج1، ص230.

[22] ابن الأثير، الكامل، ج8، ص325.

[23] ابن الجوزي، المنتظم، ج16، ص17.

[24] المصدر نفسه، ج16، ص232.

[25] المصدر نفسه، ج16، ص277.

[26] عماد الدين إسماعيل بن عمر (ت774هـ): البداية والنهاية، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 (القاهرة: 1998)، ج16، ص112.

[27] ابن الجوزي، المنتظم، ج17، ص120.

(28) العبراني، محمد بن علي (ت580هـ): الأنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم الدكتور قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، ط1 (القاهرة: 1999)، ص333.

(29) ابن الجوزي، المنتظم، ج17، ص114، ابن الأثير، الكامل، ج9، ص410.

(30) ابن كثير، البداية والنهاية، ج16، ص450.

(31) ابو شامة، تراجم القرنين، ص99.

(32) السيوطي، تاريخ الخلفاء،462.

(33) مجهول، الحوادث الجامعة، ص160.

(34) المصدر نفسه، ص259.

(35) رسالة استيلاء المغول على بغداد، ترجمة محمد صادق الحسيني، منشورة في مجلة المرشد البغدادية، ع1، م4 (1929)، ص21.

(36) غريغورس الملطي (ت685هـ): تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية (بيروت: 1890)، ص171.

(37) الهمذاني (718هـ): تاريخ مبارك غازاني داستان غازان، اهتمام كارل يان (لندن: 1994)، ج2، ص287.

(38) ابن الدبيثي، محمد بن سعيد (ت637هـ): ذيل تاريخ مدينة السلام، تحقيق بشار عواد معروف (بغداد: 1979)، ج2، ص149.

(39) مجهول، الحوادث الجامعة، ص234.

(40) المصدر نفسه، ص291.

(41) المصدر نفسه، ص137.

(42) الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي (عاش في القرن السادس الهجري): الإشارة إلى محاسن التجارة، تحقيق البشري الشورجي، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، ط1 (القاهرة: 1977)، ص70.

(43) اليعقوبي، احمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب (ت بعد292هـ): البلدان، مطبعة بريل (ليبزك: 1892)، ص237.

(44) سليمان التاجر (القرن الثالث الهجري): سلسلة التواريخ، المطبعة السلطانية (باريس: 1811)، ص42.

[45] القلقشندي، احمد بن علي (ت821هـ): صبح الأعشى في صناعة الانشا، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (القاهرة: د.ت)، ج14، ص481.

[46] الذهبي، تاريخ الإسلام، ج33، ص118.

[47] ابن حوقل، محمد بن علي (ت367هـ): صورة الأرض، مطبعة فؤاد بيبان وشركاؤه، ط2 (بيروت: د.ت)، ص50.

[48] الذهبي، تاريخ الاسلام، ج37، ص135.

[49] المصدر نفسه، ج37، ص211.

[50] المصدر نفسه، ج38، ص184.

[51] الذهبي: العبر في خبر من غبر، تحقيق ابو هاجر محمد السعيد بن البسيوني، دار الكتب العلمية، ط1 (بيروت: 1985)، ج3، ص122.

[52] المقريزي، تقي الدين احمد بن علي (ت845هـ): المقفى الكبير، تحقيق علي العيلاوي، دار المغرب الاسلامي (بيروت: 1990)، ج6، ص232.

[53] ابن الدبيثي، ذيل تاريخ، ج2، ص227.

[54] المنذري، التكملة، ج3، ص409.

[55] ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي (ت1089هـ): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الميسرة، ط2 (بيروت: 1979)، ج5، ص164.

[56] ألصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764هـ): الوافي بالوفيات، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار نشر فرانز شتانير, (فيسادان: 1969)، ج19، ص106.

[57] الكر: يعادل حاليا 2/925 كغم، ينظر هنتس، فالتر: المكاييل والأوزان الإسلامية، ترجمة كامل العسلي (عمان: 1970)، ص69.

[58] ابن الجوزي، المنتظم، ج16، ص46.

[59] المصدر نفسه، ج16، ص95.

[60] ابن الأثير، الكامل، ج 8، ص 164.

[61] ابن الجوزي، المنتظم، ج18، ص50.

[62] المصدر نفسه، ج18، ص57.

[63] المصدر نفسه، ج18، ص58.

(64) المصدر نفسه، ج18، ص92.

(65) أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ): رسائل الجاحظ (رسالة مدح التجار وذم عمل السلطان) تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر مكتبة الخانجي، ط1 (القاهرة: 1979)، ص257.

(66) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ): المقدمة المعروفة بمقدمة ابن خلدون، دار صادر، ط2 (بيروت: 2009)، ص324.

(67) علم القراءات: هو اختلاف الفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف وكيفيتها من تحقيق أو تثقيل أو غيرها. السيوطي، الإتقان في علوم القران، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث (القاهرة: د.ت)، ج2، ص10.

(68) ابن الجزري، شمس الدين أبي الخير بن محمد (ت833هـ): تقريب النشر في القراءات العشر، تحقيق عطوة عوض، ط1 مطبعة مصطفى الحلبي (القاهرة: 1961)، ص20، ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص360.

(69) الذهبي: معرفة القراء الكبار على الطبقات والإعصار، تحقيق بشار عواد معروف وشعيب الارناؤوط وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، ط2 (بيروت: 1404هـ)، ج2، ص420.

(70) الذهبي، العبر، ج3، ص120.

(71) ابن الدبيثي، ذيل تاريخ، ج2، ص128.

(72) الذهبي، العبر، ج3، ص158.

(73) ابن كثير، البداية والنهاية، ج13، ص96.

(74) المنذري، التكملة، ج3، ص410.

(75) الخوارزمي، محمد بن احمد (ت387هـ): مفاتيح العلوم، تقديم عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية (القاهرة: د.ت)، ص14.

(76) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج31، ص145، ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص272.

(77) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج31، ص308.

(78) ابن الجوزي، المنتظم، ج16، ص264، ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص345.

(79) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج33، ص118.

(80) ابن الجوزي، المنتظم، ج17، ص34.

(81) ابن الأثير، الكامل، ج9، ص6، ابن كثير، البداية والنهاية، ج16، ص158.

(82) ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص392.

(83) ابن الجوزي، المنتظم، ج10، 134.

(84) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج37، ص211.

(85) السمعاني، أبي سعد عبد الكريم بن محمد (ت562هـ): الأنساب، دار المعارف، (حيدر أباد الدكن، 1966)، ج1، ص218.

(86) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج38، ص424.

(87) السمعاني، الانساب، ج10، ص328.

(88) الذهبي: المختصر المحتاج أليه من تاريخ ابن الدبيثي, تحقيق مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي العراقي (بغداد: 1965)، ج3، ص176.

(89) المقريزي، المقفى الكبير، ج5، ص149.

(90) الذهبي، المختصر المحتاج، ج2، ص99.

(91) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج38، ص248.

(92) الذهبي، العبر، ج3، ص66.

(93) الذهبي، المختصر المحتاج، ج2، ص105.

(94) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج41، ص135.

(95) ابن الدبيثي، ذيل تاريخ، ج2، ص189.

(96) الذهبي، العبر، ج3، ص105.

(97) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج42، ص156.

(98) ابن كثير، البداية والنهاية، ج16، ص695.

(99) الذهبي، العبر، ج3، ص127.

(100) المنذري، التكملة، ج2، ص132.

(101) ابن النجار، محمد بن محمود بن الحسن (ت643هـ): التاريخ المجدد لمدينة السلام، تحقيق آلاء نافع جاسم التكريتي، الطبعة الماجستيرية (بغداد: 1989)، ص58.

(102) ابن الدبيثي، ذيل تاريخ، ج2، ص257.

(103) ابن كثير، البداية والنهاية، ج17، ص44.

(104) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج44، ص170.

(105) المنذري، التكملة، ج3، ص87.

(106) الذهبي: المعين في طبقات المحدثين، تحقيق الدكتور همام عبد الخالق سعيد, دار الفرقان (عمان ,

(124) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت711هـ): لسان العرب، دار المعارف (القاهرة: د.ت)، ج15، ص309.

(125) الجرجاني، علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن (ت816هـ): كتاب التعريفات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 (بيروت: 2005م)، ص131.

(126) ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبد الله (ت626هـ): معجم الأدباء، مراجعة وزارة المعارف العمومية، مكتبة عيسى الحلبي (القاهرة: د.ت)، ج12، ص17، السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية (بيروت: د.ت)، ج2، ص17.

(127) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين احمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق أحسان عباس، دار صادر (بيروت: د.ت)، ج2، ص515.

(128) السيوطي، بغية الوعاة، ج2، ص175.

(129) ابن خلدون، المقدمة، ص486.

(130) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، 233.

(131) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص366.

(132) الذهبي، المختصر المحتاج، ج1، ص68.

(133) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج13، ص154.

134 الذهبي، تاريخ الإسلام، ج46، ص145.

135 ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج7، 14.

136 المنذري، التكملة، ج1، ص230.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر الأولية:

ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد (ت630هـ):

1. الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح الدكتور محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، ط1، (بيروت: 1987).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ).

2. رسائل الجاحظ (رسالة مدح التجار وذم عمل السلطان) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر مكتبة الخانجي، ط1، (القاهرة: 1979).

الجرجاني، علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن (ت 816 هـ):

3. كتاب التعريفات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، (بيروت: 2005م)، ط1، (القاهرة: 1979).

ابن الجزري، شمس الدين أبي الخير بن محمد (ت833هـ):

4. تقريب النشر في القراءات العشر، تحقيق عطوة عوض، مطبعة مصطفى الحلبي، ط1، (القاهرة :1961).

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت597هـ):

5. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، (بيروت:1992).

ابن حوقل، محمد بن علي (ت367هـ):

6. صورة الأرض، مطبعة فؤاد بييان وشركاؤه، ط2، (بيروت: د.ت).

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ):

7. المقدمة المعروفة بمقدمة ابن خلدون، دار صادر، ط2، (بيروت: 2009).

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين احمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ):

8. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق أحسان عباس، دار صادر (بيروت: د.ت).

الخوارزمي، محمد بن احمد (ت387هـ):

9. مفاتيح العلوم، تقديم عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية (القاهرة: د.ت)

ابن الدبيثي، محمد بن سعيد (637هـ):

10. ذيل تاريخ مدينة السلام، تحقيق بشار عواد معروف (بغداد: 1979).

الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي (عاش في القرن السادس الهجري):

11. الإشارة إلى محاسن التجارة، تحقيق البشري الشورجي، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، (القاهرة: 1977).

الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد (ت748هـ):

12. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، الناشر دار الكتاب العربي، ط1، (بيروت: 1994).
13. العبر في خبر من غبر، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن البسيوني، دار الكتب العلمية، ط1، (بيروت: 1985).
14. معرفة القراء الكبار على الطبقات والإعصار، تحقيق بشار عواد معروف وشعيب الارناؤوط وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، ط2، (بيروت: 1404هـ).

23. الإتقان في علوم القران، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، (القاهرة: د.ت).
24. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية (بيروت: د.ت).
أبو شامة، أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل (ت656هـ):
25. تراجم رجال القرنين، تصحيح محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط2، (بيروت: 1974).
الصابي، هلال بن المحسن (ت448هـ):
26. رسوم دار الخلافة، تحقيق ميخائيل عواد، مطبعة العاني (بغداد: 1946).
الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764هـ):
27. الوافي بالوفيات، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار نشر فرانز شتانير, (فيسادان: 1969).
ابن طيفور، أبو الفضل احمد بن طاهر الكاتب (ت280هـ):
28. كتاب بغداد في تاريخ الخلافة العباسية (القاهرة: 1968).
العبراني، محمد بن علي (ت580هـ):
29. الأنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم الدكتور قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، ط1، (القاهرة: 1999).

ابن العبري، غريغورس الملطي (ت685هـ):
30. تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية (بيروت: 1890).
ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي (ت1089هـ):
31. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الميسرة، ط2، (بيروت: 1979).
القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت658هـ):
32. آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر (بيروت: 1969).
القلقشندي، احمد بن علي (ت821هـ):
33. صبح الأعشى في صناعة الانشا، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (القاهرة: د.ت).
الكتبي، محمد بن شاكر (ت764هـ):

34. عيون التواريخ، تحقيق فيصل السامر، دار الحرية، (بغداد: 1977).

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر (ت774هـ):

35. البداية والنهاية، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، (القاهرة: 1998).

مجهول:

36. الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، اعتناء مصطفى جواد، مطبعة الفرات، (بغداد: 1351هـ).

المقريزي، تقي الدين احمد بن علي (ت845هـ):

37. المقفى الكبير، تحقيق: علي العيلاوي، دار المغرب الإسلامي، (بيروت: 1990).

المنذري، زكي الدين أبو محمد بن عبد العظيم (ت656هـ):

38. التكملة لوفيات النقلة، تحقيق بشار عواد معروف (النجف: 1986).

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت711هـ):

39. لسان العرب، دار المعارف، (القاهرة: د.ت).

ابن النجار، محمد بن محمود بن الحسن (ت643هـ):

40. التاريخ المجدد لمدينة السلام، تحقيق آلاء نافع جاسم التكريتي، الطبعة الماجستيرية (بغداد: 1989).

الهمذاني، رشيد فضل الله (ت718هـ):

41. تاريخ مبارك غازاني داستان غازان، اهتمام كارل يان، (لندن: 1994).

ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبد الله (ت626هـ):

42. معجم الأدباء، مراجعة وزارة المعارف العمومية، مكتبة عيسى الحلبي، (القاهرة: د.ت).

اليعقوبي، احمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب (ت بعد292هـ):

43. البلدان، مطبعة بريل، (ليبزك: 1892).

المراجع الثانوية:

جواتين، س.د.

44. دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، تعريب وتحقيق الدكتور عطية القوصي، وكالة المطبوعات، ط1، (الكويت: 1980).

فهد، بدري محمد (دكتور):

45. العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري، (بغداد: 1967).

المسري، حسين علي (دكتور):

46. تجارة العراق في العصر العباسي، (الكويت: 1982).

هنتس، فالتر:

47. المكاييل والأوزان الإسلامية، ترجمة كامل العسلي، (عمان: 1970).

الدوريات :

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن:

48. رسالة استيلاء المغول على بغداد، ترجمة محمد صادق الحسيني، منشورة في مجلة المرشد البغدادية، ع1، م4 (1929).

دولة السلاجقة وأثر سقوطها على بغداد حاضرة الخلافة العباسية

590هـ/1193م

د. حاتم فزع شنيتر

كلية الآداب/ قسم التاريخ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين الذي جعل تاريخ الأولين عبرة للآخرين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين وعلى آله وصحبه وسلم وبعد...

لقد توالت السيطرة الأجنبية غير العربية على بغداد حاضرة الخلافة العباسية عبر تاريخها الطويل الذي قارب الستمائة سنة وهي تحاول الخلاص من هذه السيطرة والتي جعلتها ضعيفة أمام الأخطار الخارجية فاستغاثت الخلافة العباسية بالبويهيين على الأتراك واستغاثت بالسلاجقة على البويهيين واستغاثت بالخوارزميين على السلاجقة وأخيراً سقط السلاجقة على أيدي الخوارزميين وتحررت بغداد من السيطرة الأجنبية وظنت الخلافة العباسية أنه الخلاص بعد أن أرهقتها الحروب والكروب وأراد الخليفة الناصر لدين الله أن ينهض بها غير أن الخوارزميين أرادوا أن يحلوا محل السلاجقة في ممتلكاتهم وطمعوا في السيطرة على بغداد وحاربوها وأرهقوها إلا أنهم لم يستطيعوا أن يدخلوها ولما لم يتحقق لهم ذلك شككوا وقالوا أن الخليفة الناصر لدين الله استنجد بالمغول الوثنيين للخلاص من الخوارزميين المسلمين وهكذا يعيد التاريخ نفسه اليوم فقد توالت السيطرة الأجنبية على بغداد ولتشابه الأحداث اخترت موضوع البحث (دولة السلاجقة وأثر سقوطها على الخلافة العباسية عام 590هـ/1193م).

وقد قسمت البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة تناولت في المبحث الأول (السلاجقة في بغداد قبيل سقوط دولتهم) وتناولت في المبحث الثاني (أثر سقوط دولة السلاجقة على الخلافة العباسية والخوارزميين) وقد توصلت إلى نتائج عدة منها: إن تقاتل القوى الإسلامية فيما بينها قد أضعف الجبهة الإسلامية أمام الأخطار الخارجية كالمغول وغيرهم ومنها أن سقوط السلاجقة ومن بعدهم الخوارزميين مهد لسقوط الخلافة العباسية على أيدي المغول, وأن الخطر المغولي لم يوحد القوى الإسلامية وتعاون بعضها معه وكان الأجدر بالقوى الإسلامية أن تتعاون مع بعضها البعض ضد الخطر المغولي.

واعتمدت على كثير من المصادر المعاصرة لموضوع بحثي هذا وهي تسجل تفاصيل الأحداث والحروب التي جرت بين القوى الإسلامية وفي مقدمتها تاريخ دولة آل سلجوق للبنداري (ت597هـ) الذي أفادنا عن تاريخ السلاجقة وراحة الصدور وآية السرور للراوندي (ت599هـ) تتميز المعلومات التي أوردها عن علاقة السلاجقة بالخوارزميين فريدة ,

وأخبار الدولة السلجوقية للحسيني (ت622هـ) وهو من المصادر المعاصرة التي دونت لنا الصراع العسكري بين الدولة السلجوقية والدول الإسلامية الأخرى, والكامل في التاريخ لأبن الأثير (ت630هـ) ويعد من أوثق المصادر التي أرخت عن تاريخ الدولة العربية الإسلامية , وذيل الروضتين لأبي شامة (ت665هـ) تتميز المعلومات التي أوردها بدقتها لأنه عاصر الأحداث , وقد أفاد البحث من كتب أخرى منها الفخري لأبن طباطبا (ت701هـ) والعبر في أخبار من غبر للذهبي (ت748هـ) وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (ت771هـ) والعبر وديوان المبتدأ والخبر لأبن خلدون (ت808هـ), وشذرات الذهب لأبن عماد الحنبلي (ت1089هـ) ومصادر أخرى.

وقبل أن أختتم هذه المقدمة أعتذر عن جهدي المتواضع هذا أسأل الله تعالى أن أكون قد وفيت البحث حقه وأن يوفقنا لما فيه الخير للعلم وطالبيه.

المبحث الأول
السلاجقة قبيل سقوط دولتهم

المطلب الأول: نبذة عن السلاجقة قبيل سقوط دولتهم.

يرجع أصل السلاجقة الى سلجوق بن دقاق أحد رؤساء الأتراك وهم من قبائل الغز التركية أندفعوا من تركستان وأستقروا في بلاد ما وراء النهر عام 345هـ/956م وأعتنقوا الاسلام وأعلن سلجوق بن دقاق ولائه للسامانيين، وقد تمكن حفيده طغرلبك عام 429هـ/1037م من السيطرة على كثير من البلدان حتى وصل الى خراسان، وأمتد نفوذهم حتى شمل بلخ وجرجان وطبرستان وخوارزم وهمذان والري وأصفهان وبذلك قويت دولة السلاجقة وضعفت دولة البويهيين في بغداد وفي الوقت نفسه كانت الخلافة العباسية تحت سيطرة البساسيري وهو مملوك تركي من مماليك البويهيين الذي أستفحل أمره في بغداد وتمكن من القبض على الخليفة العباسي القائم بأمر الله وسجنه في حديثة فأستغاث الخليفة العباسي بطغرلبك لإنقاذه من حكم البساسيري فأجابه الى طلبه وتحرك بقواته من مدينة الري ودخل بغداد عام 447هـ/1055م وهرب البساسيري الى الرحبة وسيطر عليها وأعلن ولائه للخلافة الفاطمية التي أمدته بالمال وهو يتحين الفرص للسيطرة على بغداد فتهيأت له الظروف وأستغل غياب السلطان عن بغداد وتمكن من دخولها مرة ثانية وسيطر عليها عام

450هـ/1058م الا ان السلطان السلجوقي طغرلبك عاد الى بغداد وتمكن من قتل البساسيري وأستقر الأمر للسلاجقة فيها وزيادة على ذلك فقد استطاع طغرلبك من أن يمد نفوذه الى بلاد الجزيرة وأرمينية[1]، وبعد وفاة طغرلبك عام 455هـ/1063م خلفه على عرش السلطنة ألب أرسلان الذي تمكن من توسيع نفوذه داخل أملاك الامبراطورية البيزنطية وأنتصر على الامبراطور البيزنطي أرمانوس وأسره في معركة ملاذ كرد عام 464هـ/1071م وتمكن من السيطرة على حلب ومكة والمدينة التابعة لأملاك الدولة الفاطمية، وبعد وفاة ألب أرسلان عام 465هـ/1072م خلفه في الحكم ملكشاه الذي أستطاع أن يمد نفوذه من حدود الصين شرقا الى القسطنطينية غربا وبذلك بلغت الدولة السلجوقية في عهده أوج عظمتها[2]، وبعد وفاة السلطان ملكشاه عام 485هـ/1092م انقسم السلاجقة على أنفسهم وأنقسمت الدولة الى عدة دويلات متنازعة فيما بينها ولم تستطع الخلافة السيطرة على هذه الدويلات لاسترداد سلطتها واظهار قوتها بل بقي الخليفة ضعيفا ينضم الى جانب المنتصر عدا بعض المحاولات التي قام بها بعض الخلفاء العباسيين للتخلص من السيطرة السلجوقية[3], وخلاصة القول إن الخلافة العباسية في زمن ملوك السلاجقة العظام طغرلبك وألب أرسلان وملكشاه كانت قوية بقوة السلاجقة ألا أن الخلفاء العباسيين فقدوا كثيراً من هيبتهم ونفوذهم وأصبح للسلاطين السلاجقة تمام السيطرة على العراق ويأتمر الخلفاء بأوامرهم وما أن ضعفت الدولة السلجوقية بعد وفاة السلطان ملكشاه ازداد ضعف الخلافة وتسلط السلاجقة على مقدرات الخلافة العباسية وأساءوا إلى الخلفاء العباسيين مما جعل بعض هؤلاء الخلفاء يقومون بمحاولات للتخلص من السيطرة السلجوقية وسنعطي نبذة مختصرة عن وضع السلاجقة أيام المسترشد بالله والراشد بالله والناصر لدين الله موضحين الأسباب التي دفعت بهؤلاء الخلفاء إلى مقاومة السلاجقة:

أولا: وضع السلاجقة أيام المسترشد بالله والراشد بالله.

ضعف السلاجقة بعد وفاة ملكشاه بسبب الصراع على السلطة وتجدد الصراع بين السلاجقة على السلطة بعد وفاة السلطان محمود بن محمد بن ملكشاه ودار صراع على السلطة سنة 525هـ/1130م بين أبنائه وأخوته وانتهت بالاتفاق على أن يكون مسعود بن محمد بن ملكشاه سلطانا للسلاجقة في العراق سنة 526هـ/1131م وقد شهد على هذا الاتفاق الخليفة العباسي المسترشد بالله , وكان السلطان السلجوقي سنجر سلطان السلاجقة

جميعاً الذي يتخذ من مدينة الري مقراً له غير راضٍ على هذا الاتفاق مما دفع به إلى شن حربٍ بينه وبين مسعود واستطاع أن يهزم مسعود في هذه الحرب وعين مكانه أخيه طغرل سلطاناً على السلاجقة في العراق[4].

إن تعيين طغرل سلطاناً على السلاجقة في العراق قد أثار حفيظة داود بن السلطان محمود الذي أعلن العصيان وتوجه بجيش كبير إلى همذان حيث دارت الحرب بينه وبين عمه طغرل انتصر فيها طغرل وانهزم داود إلى بغداد، وعندما وصلت الأخبار إلى السلطان مسعود جهز جيشاً وسار إلى همذان في سنة 527هـ/1132م ودارت بينه وبين أخيه طغرل معركة كان النصر فيها لمسعود وتمكن من الاستيلاء على همذان والعراق غير إن طغرل لم ييأس من النصر على مسعود وقام بعدة حملات عسكرية ضده إلا أن مسعود استطاع على إخماد الفتن والاضطرابات وضل قوياً إلى أن توفى عام 547هـ/1152م وتجددت بموته الحروب الداخلية مما كان له الأثر الكبير في إسقاط هذه الدولة[5]. إن ضعف قوة السلاجقة بسبب الحروب الداخلية أتاح الفرصة للخلافة العباسية أن تدخل معهم في صراع من أجل استعادة نفوذها فكلما أراد الخليفة أن يقوم بمهام الخلافة تفاقم الصراع بين السلطان السلجوقي والخليفة وكان السلاجقة يحسبون كل تصرف من الخليفة يقوي الخلافة بأنه ضدهم مما يدفع بسلاطين السلاجقة إلى خلع أو قتل الخليفة العباسي ودليل ذلك إنه عندما جرى عام 529هـ/1134م، سوء تفاهم بين السلطان السلجوقي مسعود والخليفة المسترشد بالله جرت بينهم حرب انتصر فيها السلطان مسعود وقبض على الخليفة واستولى على أمواله إلا أن السلطان سنجر عم السلطان مسعود بعث رسالة إلى السلطان مسعود يأمره بالإحسان إلى الخليفة وإعادته إلى بغداد وأن يعيد إليه أمواله فأمتثل مسعود لأوامر أخيه وعزم لاصطحاب الخلفية إلى بغداد إلا أن الخليفة المسترشد بالله قتل وهو في طريقه إلى بغداد بالسكاكين من قبل جماعة من الباطنية على غفلة من السلطان مسعود وأنزعج السلطان مسعود لهذا الموقف وأمر بقتلهم , واختلفت الروايات عن سبب قتل الخليفة المسترشد بالله فذكرت رواية أن السلطان مسعود لم يعلم بقتله ولا رضي بذلك ورواية أخرى أن السلطان مسعود هو الذي أمر الباطنية بقتله لأنه خافه بسبب قوة إرادته على مقاومة السلطان مسعود وإعداد الجيوش, ويبدو لنا إن الرواية الثانية هي الأرجح لأنه لم يتمكن من قتله ظاهراً لأنه خليفة المسلمين وبقتله يثير مشاعرهم كافة ولذلك أحسن إليه ظاهراً ثم قتله باطناً[6].

إن مقاومة الخليفة المسترشد بالله للسلاجقة أنعكست على أبنه الراشد بالله الذي بويع له بالخلافة عام 529هـ/1134م بعد وصول خبر قتل أبيه المسترشد بالله حيث توجه السلطان مسعود نحو بغداد لخلع الراشد بالله عندما علم ببيعته وعلم أنه أخذ يجمع الجموع للأخذ بثأر أبيه وما إن وصل السلطان مسعود إلى بغداد خرج الراشد بالله إلى الموصل ونزل السلطان مسعود دار السلطنة في بغداد وجمع القضاة والفقهاء والشهود فعرض عليهم اليمين الذي حلف به الراشد بالله لمسعود قال فيه الراشد: أني متى جندت أو خرجت أو لقيت أحداً من أصحاب السلطان بالسيف فقد خلعت نفسي من الأمر فأفتوا بخلع الراشد بالله عن الخلافة طلباً لرضا السلطان مسعود وأجلس مكانه عمه المقتفي لأمر الله , أما الراشد بالله فأقام بالموصل مدة من الزمن وبعدها سار إلى أصفهان إلا أنه قتل هناك على أيدي جماعة من الملاحدة عام 532هـ/1137م وفي رواية أخرى إنه تمرض ومات ويبدو لنا إن الرواية الأولى هي الأرجح لأن سلاطين السلاجقة يقتلون من خالفهم من الخلفاء فمن قاوم قضى نحبه ومن سار معهم نجا[7].

يتضح لنا مما تقدم إن سلاطين السلاجقة يقومون بقتل أو خلع الخلفاء العباسيين لأي سبب كان يفهم منه أنهم يقاومون السلاجقة مما دفع بالخلفاء العباسيين إلى مقاومة السلاجقة ومحاولة الخلاص منهم لأن ليس لهم سوى الاسم وبقى الخلفاء تواقون إلى تحقيق هذه الأمنية وسار كثير منهم على هذا الطريق إلى أن تحقق لهم ذلك في زمن الخليفة الناصر لدين الله.

ثانياً: وضع السلاجقة أيام الناصر لدين الله.

ضعف السلاجقة قبيل سقوط دولتهم بسبب النزاع على السلطة وتولى عرش السلطنة طفل صغير قام مقامه أمراء سلاجقة غير أكفاء في تدبير شؤون السلطنة مما ولد نزاعات بين أمراء السلاجقة على السلطة نذكر نبذة مختصرة عنها:

تولى عرش السلطنة السلجوقية طغرل عام 571هـ/1175م بعد وفاة أبيه السلطان أرسلان[8] وعمره سبع سنوات وصار أتابكاً [9] له عمه جهان بهلون بن الدكز حيث آلت السلطة إليه الذي ما لبث إن توفى عام 582هـ/1186م فخلفه في الحكم عثمان بن قزل أرسلان بن الدكز الذي طمع في السلطة وحدث نزاع بينه وبين السلطان طغرل فاستنجد عثمان قزل بالخليفة العباسي الناصر لدين الله الذي استثمر هذه الفرصة وأمده بجيش

واستطاع أن ينتصر على السلطان طغرل وتمكن من أسره[10], علماً أن السلطان طغرل استنجد بالسلطان صلاح الدين الأيوبي فلم ينجده بسبب انشغاله في محاربة الصليبيين في بلاد الشام[11].

يتضح لنا مما تقدم أن الخليفة الناصر لدين الله أراد أن يضعف من قوة السلاجقة والقضاء على السلطان طغرل الذي يشكل خطرا على الخلافة في بغداد بتقديم المساعدة الى خصم السلطان طغرل وبذلك تخلصت الخلافة من هيمنة السلاجقة ولو موقتا.

وبعد وقوع السلطان طغرل في الأسر انفرد عثمان قزل بالسلطة ولم يكن حازماً في تدبير الأمور فمال إلى اللهو وشرب الخمر مما أطمع أمراء السلاجقة الذين معه بالسلطة واتفقوا مع زوجته وابنها قتلغ إينانج على قتله عام 587هـ/1190م وآلت السلطة إلى قتلغ , ولكن الأمر لم يدم طويلاً حيث تمكن السلطان طغرل من الهرب من السجن عام 588هـ/1192م وعاد إلى السلطة فهرب قتلغ إينانج إلى الري وتحصن بها واستنجد بالخوارزميين[*] فأمده خوارزم شاه علاء الدين تكش بجيش وتمكن من الاستيلاء على بعض أملاك السلاجقة[12].

وخلاصة القول أن هرب السلطان السلجوقي من السجن قد هدد الخلافة العباسية بخطر هيمنة السلاجقة عليها من جديد وظهور خطر آخر عليها وهم الخوارزميون فعندما رأى قتلغ أينانج أطماع الخوارزميين ندم على طلب النجدة وأراد التخلص منهم إلا أن الأمر خرج من يده فهرب من مدينة الري وتحصن في إحدى القلاع[13].

بعد ان هرب قتلغ أينانج ظلت مدينة الري بأيدي الخوارزميين، أجمع السلطان السلجوقي طغرل أمره وعزم على إخراج الخوارزميين من مدينة الري فتوجه بجيش كبير عام 589هـ/1192م واستطاع أن ينتصر على الخوارزميين فطلبوا منه الأمان فلما خرجوا من الري غدر بهم وقتل كثيراً منهم وأسر كثيراً آخرين واستولى على أموالهم, وعاد السلطان طغرل إلى عاصمته همذان منتصراً, غير إن خوارزم شاه علاء الدين هاجم الري مرة أخرى بجيش كبير عام 590هـ/1193م وهزم مرة أخرى وعاد إلى خوارزم[14].

استتب الأمن في الري بعد هزيمة الخوارزميين فأراد السلطان طغرل أن يوحد السلاجقة ويقضى على المنازعات بينهم فتزوج من والدة قتلغ إينانج إلا أن الاستقرار لم يدم طويلا لأنه قتلها بعد ذلك حين جاءته الأخبار بأنها تدبر مؤامرة لقتله وتمليك أبنها قتلغ

إينانج مكانه ويقتلها تجددت المنازعات والحروب بين السلاجقة فكان ذلك سبباً في استعانة أبنها بخوارزم شاه علاء الدين تكش مرة أخرى فأجابه إلى طلبه طمعاً في أملاك السلاجقة والثأر لجيشه الذي هزم في الري كما وافق ذلك وصول رسول الخليفة العباسي الناصر لدين الله يطلب منه القضاء على السلطان السلجوقي طغرل فشجعه ذلك على محاربته, كل هذه الأسباب أثارت أطماع خوارزم شاه علاء الدين تكش في التوسع على حساب أملاك السلاجقة ومهاجمتهم فتوجه بجيش كبير إلى الري لملاقاة السلطان طغرل ودارت بين الجانبين معركة عنيفة عام 590هـ/1193م بالقرب من الري انتصر فيها خوارزم شاه انتصاراً كبيراً وقتل السلطان طغرل وقطع رأسه وأرسله إلى بغداد وعلق على أبواب دار الخلافة إيذاناً وإعلاماً بنهاية السلاجقة في العراق(15), وبعد ذلك توجه خوارزم شاه إلى همذان عاصمة السلاجقة واستولى عليها وعاد إلى خوارزم(16).

ويبدو لنا مما تقدم إن سقوط السلاجقة هو نهاية السيطرة الأجنبية على الخلافة العباسية في بغداد وهو اليوم الذي تنتظره عبر تاريخها الطويل وقد أرهقتها الحروب والكروب فهل تستطيع أن تنهض الخلافة العباسية في مهامها للدفاع عن بغداد ضد الأخطار الخارجية وهل إن الخوارزميين بعد انتصارهم على السلاجقة يتركون الخلافة تأخذ دورها أم يعدّونها من أملاك السلاجقة, هذا ما نراه في المطلب الآتي.

المطلب الثاني : جهود الخلفاء العباسيين في التخلص من الهيمنة السلجوقية

أولاً: جهود المسترشد بالله والراشد بالله

تعرض حكم السلاجقة الى التصدع وألانقسام منذ وفاة السلطان ملكشاه ونشب الصرع على السلطة بين أولاد ملكشاه بركياروق وأخويه محمد وسنجر وأنتهت بأستيلاء محمد على السلطة كما تجدد النزاع بين السلاجقة اثر وفاة السلطان محمود مما كان له الأثر في أضعاف نفوذهم وأتاح الفرصة للخلافة العباسية أن تدخل معهم في صراع من أجل استعادة نفوذها ودورها في قيادة المسلمين وسنعطي نبذة مختصرة عن جهود بعض الخلفاء العباسيين، ففي زمن الخليفة العباسي المسترشد بالله كانت الخلافة العباسية تواقة للتخلص من هيمنة السلاجقة عليها في بغداد وكان الخلفاء يبحثون عن منقذ لهم فالتجأوا إلى الخوارزميين التابعين للسلاجقة وشجعوهم للتمرد على السلاجقة فأقاموا علاقات ودية معهم

فأرسل الخليفة العباسي المسترشد بالله (513–529هـ/1119–1134م) خلعاً لهم تشجيعاً لهم على التمرد على السلاجقة فأجابوه إلى طلبه وفي الوقت نفسه توجه الخليفة المسترشد بالله على رأس جيش كبير لقتال السلطان السلجوقي مسعود عام 529هـ/1134م إلا أنه هزم ووقع أسيراً وقتل في الأسر من قبل الباطنية لأنه ترك في خيمة من دون حراسة[17].

ألت الخلافة العباسية إلى الراشد بالله (529–532هـ/ 1134–1137م) فأراد الأخذ بثأر أبيه حيث حذف أسم السلطان السلجوقي مسعود من الخطبة وخطب لأبن أخيه داود بن السلطان محمود لذلك توجه السلطان مسعود عام 530هـ/1135م إلى بغداد وحاصرها فاضطر الخليفة إلى الفرار إلى الموصل ودخل السلطان مسعود بغداد وعين خليفة جديد مكانه وهو المقتفي لأمر الله أما الراشد بالله فقد سار إلى الموصل وأقام عند عماد الدين زنكي والي الموصل حيث استمرت مناطق الموصل والجزيرة والشام تخطب للراشد وبعث عماد الدين زنكي قاضي قضاته كمال الدين الشهرزوري رسولاً عنه إلى المقتفي لإرجاع الراشد إلى الخلافة في بغداد إلا أن السلاجقة أقنعوا الشهرزوري بخلع الراشد ومبايعة المقتفي وعندما علم الراشد بهذا ذهب إلى أصفهان وقتل فيها[18].

ويبدو لنا أن رغبة الخلفاء العباسيين في التخلص من الهيمنة السلجوقية ذهب ضحيته أثناء هذه الفترة اثنان من الخلفاء العباسيين هما المسترشد بالله والراشد بالله.

ثانياً: جهود الناصر لدين الله

وبقيت هذه الرغبة في الخلاص من السلاجقة متأصلة عند الخلفاء العباسيين ولم تتحقق هذه الرغبة حتى وصلت الخلافة إلى الناصر لدين الله عام 575هـ/1179م فعندما شعر هذا الخليفة بضعف السلاجقة وتنازعهم على السلطة عمل على التخلص من هيمنتهم على الخلافة فعندما أرسل أليه السلطان طغرل بن أرسلان بن طغرل بن محمد بن ملكشاه السلجوقي يطلب منه أن يعمر له دار السلطنة في بغداد ليقيم فيها أمر الخليفة الناصر لدين الله بهدم دار السلطنة السلجوقية في بغداد عام 583هـ/1187م[19], ولم يكتف بذلك بل أرسل جيشاً كبيراً عام 584هـ/1188م بقيادة وزيره لمحاربة السلطان طغرل في همذان والتقى الجيشان قرب همذان ودارت معركة عنيفة أنتصر فيها السلطان طغرل وانهزم جيش الخليفة[20].

ان تصميم الخليفة العباسي الناصر لدين الله في التخلص من الهيمنة السلجوقية دفعه الى التحالف مع عثمان قزل أرسلان أتابك السلطان طغرل الذي تمرد على السلطان وطمع في السلطة وأرسل الخليفة الناصر لدين الله جيشاً أنضم إلى عثمان قزل أرسلان ودارت بينهما معركة عنيفة انتهت بهزيمة السلطان طغرل وتمكنوا من أسره وسجنه وأضفى الخليفة الشرعية على تولية عثمان قزل أرسلان عرش السلطة السلجوقية عام 587هـ/1191م غير أن قتله من قبل زوجته وابنها قتلغ سهل على السلطان الهرب من السجن وتمكن من السيطرة على همذان والري[21].

اشتدت العداوة بين الخليفة العباسي الناصر لدين الله والسلطان السلجوقي طغرل لوقوف الخليفة ضد السلطان والتقت مصلحة الخليفة مع مصلحة الخوارزميين الذين كانوا في حروب مستمرة مع السلاجقة فاستنجد الخليفة الناصر لدين الله بخوارزم شاه علاء الدين تكش للقضاء على السلطان السلجوقي طغرل فأجابه إلى طلبه وتوجه بجيش كبير نحوه في همذان ودارت معركة عنيفة بين الطرفين انتهت بمقتل السلطان السلجوقي طغرل عام 590هـ/1193م فأظهر الخليفة العباسي الناصر لدين الله الفرح والسرور وأرسل الخلع والهدايا إلى خوارزم شاه علاء الدين تكش[22].

يتبين لنا مما تقدم إن الفرح والسرور الذي أظهرته الخلافة العباسية بسقوط دولة السلاجقة على أيدي الخوارزميين وخلاص بغداد من هيمنتهم ما يقارب قرن ونصف القرن (447هـ–590هـ) قد أساءوا التقدير من ناحيتين الأولى إن الخوارزميين أصحاب الانتصار هم الذين يرثون السلاجقة ولا سيما بغداد قد ولد منازعات وحروب بين الخلافة العباسية والخوارزميين ومن الناحية الثانية إن السلاجقة مسلمين كانوا يشكلون خط الدفاع الأول عن بغداد ضد المغول.

المبحث الثاني
أثر سقوط السلاجقة

المطلب الأول: أثر سقوط السلاجقة على الخلافة العباسية.

عانت الخلافة العباسية كثيراً في سبيل الخلاص من الهيمنة السلجوقية على العالم الإسلامي وبعد التخلص من خطر السلاجقة طمع الخليفة العباسي الناصر لدين الله

بالسيطرة على أملاك السلاجقة شرق العراق مما أدى إلى تدهور العلاقة بين الخلافة العباسية والخوارزميين والتي رفض على أثرها خوارزم شاه علاء الدين تكش قبول خلع الخليفة التي أرسلها وزيره ابن القصاب, لأن وجود الخوارزميين شرق العراق يشكل خطراً على مركز الخلافة في بغداد فأراد الخليفة الناصر لدين الله أن يستولي على هذه المناطق وجهز جيشاً عام 591هـ/1194م واتجه إلى أصفهان وعندما وصلها غادرها واليها ابن خوارزم شاه وعاد إلى آذربيجان وسيطر جيش الخلافة على أصفهان ولكي يبسط الخليفة الناصر لدين الله نفوذه على الري وهمذان جهز جيشاً آخر بقيادة وزيره القصاب وتمكن من السيطرة عليها[23].

يتضح لنا مما تقدم أن الحروب بين السلاجقة والخوارزميين قد أرهقت الخوارزميين مما شجع الخليفة العباسي الناصر لدين الله بعد سقوط دولة السلاجقة التوسع على حساب أملاك الخوارزميين وأستطاع أن يبسط نفوذه على كثير منها ألا أنه لم يتمكن من بسط نفوذه على شرق العراق إلا لفترة قصيرة حيث جهز خوارزم شاه علاء الدين تكش جيشاً كبيراً والتقى جيش الخلافة ودارت بينهما معركة عنيفة عام 592هـ/1195م وانتهت بهزيمة جيش الخلافة وسيطر خوارزم شاه على أصفهان وهمذان والري وهكذا أصبحت الخلافة العباسية لا تملك إلا العراق وخوزستان الواقعة جنوب شرق العراق, وعجزت عن طرد الخوارزميين والتجأت إلى المصالحة معهم فأرسل الخليفة الناصر لدين الله رسالة إلى خوارزم شاه علاء الدين تكش يطلب منه الاقتناع بما لديه واظهر التهديد له[24], وعندما رأى خوارزم شاه علاء الدين تكش عجز الخلافة وضعفها أراد أن تكون له بغداد كما كانت عند السلاجقة فأرسل إلى الخليفة الناصر لدين الله عام 592هـ/1195م يطلب منه إعادة إعمار دار السلطنة ليسكنها ويكون الخليفة تحت سلطتة إلا أن الخليفة رفض طلبه[25].

على أية حال فأن الخلافة العباسية عندما تتعرض للخطر تطلب النجدة من الآخرين فعندما رأى الخليفة العباسي الناصر لدين الله أنه لا يستطيع الوقوف أمام خطر الخوارزميين الطامعين في السيطرة على بغداد بعث إلى السلطان غياث الدين الغوري سلطان الدولة الغورية يطلب مساعدته لدفع خطر الخوارزميين فأجابه إلى طلبه وأرسل إلى خوارزم شاه يهدده بعدم التعرض للخلافة العباسية إلا أن خوارزم شاه تحالف مع قبائل الخطا البوذية ضد السلطان غياث الدين الغوري, ووافق ذلك استيلاء الغوريين على بلخ عام

594هـ/1197م التي كانت من ممتلكات الخطا , فأدرك ملك الخطا خطر الغوريين فجهز جيشاً كبيرا بقيادة وزيره الذي توجه نحوهم وعبر نهر جيحون, والتقت جيوش الخطا مع الغوريين في معركة عنيفة انتهت بهزيمة الخطا وقتل كثيراً منهم وطالب ملك الخطا خوارزم شاه بدفع دية قتلاه لأنه كان السبب في ذلك وامتنع خوارزم شاه عن دفع الدية وللوقوف بوجه الخطا قرر مصالحة الغوريين غير أن الغوريين لم يجيبوه إلى طلبه إلا أن يتخلى عن أعماله العدائية ضد الخليفة الناصر لدين الله وهكذا وبفضل الغوريين تحسنت علاقة الخوارزميين مع الخلافة العباسية[26].

بعد أن تحسنت العلاقات بين الخوارزميين والخلافة العباسية تفرغ خوارزم شاه علاء الدين تكش لمحاربة الإسماعيلية وأحرز بعض الانتصارات عليهم وازداد قوة فتغيرت نواياه تجاه الخليفة العباسي الناصر لدين الله فأعد جيشاً كبيراً وسار به من خوارزم إلى خراسان قاصداً بغداد لإزالة الخليفة الناصر لدين الله إلا أنه توفي في الطريق عام 596هـ/1199م ودفن في خوارزم وخلفه على العرش ابنه محمد الذي تلقب بلقب أبيه علاء الدين[27].

أن المنازعات بين القوى الإسلامية قد شجع أعداء المسلمين من المغول والخطا في التوسع على حساب البلاد الإسلامية ولذلك قاد علاء الدين محمد خوارزم شاه عدة حملات ضد دولة الخطا حيث تمكن من الانتصار عليهم وأزال دولتهم التي كانت تفصل بين الخوارزميين والمغول فأصبحت الحرب مباشرة بين الخوارزميين والمغول[28]. وهكذا أصبح المغول بتماس مع البلاد الإسلامية ولا يفصلها عن بغداد الا الخوارزميين المسلمين.

المطلب الثاني : أثر سقوط السلاجقة على العلاقات بين الخلافة العباسية والخوارزميين.

استمرت العلاقات ودية بين الخلافة العباسية والخوارزميين حتى بعد وفاة خوارزم شاه علاء الدين تكش وابنه خوارزم شاه علاء الدين محمد (596-617هـ/1199-1220م) غير أنها لم تلبث أن تدهورت بسبب أطماع خوارزم شاه محمد في السيطرة على بغداد وإقامة الخطبة له فرفض الخليفة العباسي الناصر لدين الله طلبه واشتدت العداوة بينهما وأخذ خوارزم شاه علاء الدين محمد يتحين الفرص للنيل من الخليفة العباسي حيث اتخذ من عزل

الخليفة لابنه الظاهر من ولاية العهد حجة لمعاداة الخليفة وأعلن رفضه لعزل الظاهر من ولاية العهد وكذلك وقف مع حركات التمرد ضد الخلافة العباسية[29].

وأراد خوارزم شاه علاء الدين محمد عزل الخليفة الناصر لدين الله من الخلافة واتخذ من تعاونه مع الإسماعيلية لقتل شريف مكة ولكنهم قتلوا أخاه خطأً في يوم عرفه سبباً لعزل الخليفة وزيادة على ذلك أتهم العباسيين باغتصاب الخلافة من العلويين ولهذا استحصل موافقة العلماء على فتوى شرعيه بعزل الخليفة عن الخلافة واسقط اسمه من السكة والخطبة الا أن هذا العمل لم يؤثر على الخليفة الناصر لدين الله[30].

وكان العامل الرئيسي في استحكام العداء بين خوارزم شاه والخلافة وتصميم خوارزم شاه على إزالة الخليفة الناصر لدين الله هو أنه عندما سقطت الدولة الغورية عام 612هـ/1215م وسيطر خوارزم شاه على عاصمتهم غزنة وجد فيها رسائل من الخلافة العباسية تحثهم على مهاجمة الدولة الخوارزمية فتوجه خوارزم شاه علاء الدين محمد عام 614هـ/1217م إلى بغداد بجيش كبير إلا أنه قد وجد الأمارات شرق العراق قد تمردت عليه فحاربها حتى دانت له بالطاعة[31], وتابع خوارزم شاه زحفه نحو بغداد إلا أن العواصف الثلجية في فصل الشتاء حالت دون وصوله إلى بغداد وعاد إلى همذان في قليل من جيشه واعتبرت هذه المسألة غضباً من الله على خوارزم شاه وتأييداً من الله للخليفة العباسي الناصر لدين الله[32].

وقد حصل أن هاجم المغول إقليم خوارزم عام 617هـ/1220م وحققوا في معاركهم مع الخوارزميين أنتصارا كبيرا واضطر خوارزم شاه علاء الدين محمد إلى اللجوء إلى إحدى جزر بحر قزوين حيث وافاه الأجل وخلفه في العرش ابنه جلال الدين منكبرتي عام 617هـ/1220م[33].

وقد اتهم السلطان جلال الدين منكبرتي الخليفة العباسي الناصر لدين الله بمكاتبة المغول وكان السبب في هلاك أبيه مما زاد العداوة بينهما[34], ونتيجة لذلك زادت الخلافات بينهما في وقت اشتدت فيه هجمات المغول على العالم الإسلامي وبدلاً من تكوين وحدة إسلامية قوية تقف في وجه الزحف المغولي أندفع خوارزم شاه جلال الدين منكبرتي بجيشه نحو بغداد عام 622هـ/1225م للتوسع على حساب الخلافة العباسية إلا أن خوارزم شاه لم يستطع دخولها[35], واستعان بالمعظم عيسى صاحب دمشق ابن الملك العادل أخي صلاح

الدين الأيوبي إلا أنه امتنع عن إجابة طلبه ضد الخليفة العباسي إمام المسلمين[36], وعندما لم يستطع خوارزم شاه جلال الدين من دخول بغداد مال إلى المصالحة مع الخليفة العباسي الناصر لدين الله إلى أن توفى الخليفة العباسي الناصر لدين الله عام 622هـ/1225م[37].

استمرت الخلافات بين الخلافة العباسية والخوارزميين إلى زمن الخليفة المستنصر بالله 623هـ/1226م حيث أدرك خوارزم شاه جلال الدين منكبرتي عجزه عن إزالة الخلافة العباسية وأن معاداته للخليفة لا تؤدي إلا إلى إضعاف المسلمين فاضطر إلى تحسين علاقته بالخلافة وزيادة على ذلك فإن الخطر المغولي كان يحتم عليه ذلك[38].

ورغم الخطر المغولي ركز خوارزم شاه جلال الدين منكبرتي جهوده في إعادة السيطرة على أملاك الدولة الخوارزمية فاستولى على أذربيجان وجورجيا عام 623هـ/1226م[39], وبعد ذلك اتجه إلى أملاك الدولة الأيوبية فسيطر على مدينة خلاط[*] وانتزعها من أملاك الملك الأشرف موسى بن الملك العادل الأيوبي عام 626هـ/1228م وأكثر فيها القتل والسبي[40].

أقلقت وأرعبت المجازر التي قام بها الخوارزميون حكام المسلمين في البلدان المجاورة فتحالف الأيوبيون مع سلاجقة الروم للقضاء على ذلك الخطر وساروا نحو خلاط والتقوا مع خوارزم شاه جلال الدين منكبرتي في معركة عنيفة عام 627هـ/1230م وحلت الهزيمة بالخوارزميين وفر خوارزم شاه جلال الدين إلى أذربيجان[41].

وهكذا ضعفت قوة الخوارزميين أمام المغول الزاحفين نحو بغداد حاضرة الخلافة العباسية لإسقاطها.

بالرغم من المعارك التي جرت بين الخوارزميين وحكام المسلمين إلا أن حكام المسلمين يعرفون أن خوارزم شاه جلال الدين هو سند المسلمين ضد التتار وضد الأخطار الخارجية وهذا ما نراه في الرسالة التي بعث بها الملك الأشرف بن العادل الأيوبي إلى وزير خوارزم شاه جلال الدين بعد هزيمته في خلاط للتوسط في طلب الصلح وقد جاء في الرسالة «إن سلطانك سلطان الإسلام والمسلمين وسندهم والحجاب دونهم ودون التتار وسدهم, وغير خافٍ علينا ما تم على حوزة الإسلام وبيضة الدين لموت والده ونحن نعلم إن ضعفه ضعف الإسلام...»[42].

وبعد أن وقع الصلح بين خوارزم شاه جلال الدين والملك الأشرف الأيوبي عاد جلال الدين إلى خلاط فوردته الأنباء إن جيش المغول قد وصل إلى بلاده الأمر الذي جعله يغير سياسته نحو الأحسن مع حكام المسلمين المجاورين له وطلب منهم العون والوقوف معه أمام الزحف المغولي إلا أنهم لم يستجيبوا لطلبه بل تركوه وحيداً أمام هجمات المغول فتوالت انتصاراتهم عليه والتجأ إلى جبال شمال العراق ولقي مصرعه على يد أحد الأكراد عام 628هـ/1231م وبذلك سقطت الدولة الخوارزمية[43].

من الواضح أن مقتل خوارزم شاه جلال الدين منكبرتي بعيداً عن عاصمته قد شتت جنوده الذين معه ولم يعودوا إلى بلادهم بسبب استيلاء المغول عليها وهي إقليم خوارزم وخراسان وغيرها لذلك تفرق جنوده في البلاد يعرضون خدماتهم على حكام المسلمين[44].

يتبين لنا مما تقدم إن سقوط دولة الخوارزميين هو بسبب الوحشية وارتكاب أبشع الجرائم ضد البلاد الإسلامية التي يجتاحونها ولهذا لم يقف الحكام المسلمين معهم في التصدي للغزو المغولي وبهذا انهار خط الدفاع الأخير أمام المغول للسيطرة على بغداد, وهكذا سقط حكام المسلمين الواحد تلو الآخر للمنازعات على السلطة وأكل بعضهم البعض حتى قضى المغول على آخرهم وهم الخوارزميون وأصبحت بغداد تحت الهجمات المباشرة للمغول حتى سقطت بغداد بيدهم عام 656هـ/1258م.

من الواضح لنا مما تقدم أن تقاتل المسلمين فيما بينهم هو الذي يضعفهم أمام أعدائهم والصحيح أن قوتهم وانتصارهم في تعاونهم ضد أعدائهم وهذا ما نراه واضحا في سقوط القوى الإسلامية الواحدة تلو الأخرى نتيجة للمنازعات فيما بينهم ومنها السلاجقة فقد ساعد ذلك المغول على دخول بغداد واحتلالها.

الخاتمة

لقد سيطر السلاجقة على الخلافة العباسية في بغداد ما يقارب القرن ونصف القرن وظلت الخلافة العباسية تتطلع للخلاص من الهيمنة السلجوقية وعانت الكثير وقتل كثير من الخلفاء بسبب ذلك إلى أن تحقق لهم ذلك في زمن الخليفة العباسي الناصر لدين الله (575هـ-622هـ/ 1179م-1225م) عندما سقطت دولة السلاجقة على أيدي الخوارزميين

عام 590هـ/1193م وآلت أملاك السلاجقة إلى الخوارزميين ورفض الخليفة العباسي الناصر لدين الله سيطرتهم على بغداد ولهذا ساءت العلاقة بينهم وحدثت كثير من الحروب أضعفتهم أمام أعدائهم المغول وترتب على دراسة هذا البحث عدة نتائج منها:

1- إن تعاون القوى الإسلامية ضد أعدائهم قوة لهم وإن اقتتالهم فيما بينهم هو قوة لأعدائهم وضعف لهم.
2- أن سقوط السلاجقة والخوارزميين أضعف الجبهة الإسلامية الشرقية ومهد لسقوط الخلافة العباسية على أيدي المغول.
3- إن مواقف القوى الإسلامية إزاء بعضهم كانت عدائية وقد اعتمدت على مبدأ القوة مما أثار الانتقام في نفوس بعضهم لبعض والتحالف مع أعدائهم.
4- أن الخطر الخارجي لم يوحد القوى الإسلامية بل أدى إلى تعاون بعض القوى الإسلامية معه في سبيل الانتقام من قوى إسلامية أخرى طمعاً في السلطة وأنفرد بهم أعدائهم واحد تلو الآخر.
5- كانت السيطرة السلجوقية قبيل سقوط دولتهم عبئاً ثقيلاً على الخلافة العباسية بسبب ضعفهم اقتصادياً وعسكرياً وانعكس هذا على الخلافة العباسية وخرجت الخلافة العباسية من السيطرة السلجوقية ضعيفة جداً أمام أعدائها.
6- إن سقوط السلاجقة تعني سقوط خط الدفاع الأول عن بغداد ضد المغول.

الهوامش

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ9، ص254.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ2، ص162.

(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص181.

(4) البنداري, تاريخ دولة آل سلجوق, ص158.

(5) ابن الأثير, الكامل في التاريخ, جـ11, ص160.

(6) ابن طباطبا, الفخري في الآداب السلطانية, ص303.

(7) ابن الأثير, الكامل في التاريخ, جـ8, ص354؛ الأربلي, خلاصة الذهب المسبوك, ص272.

(8) أرسلان: هو أرسلان بن طغرل بن محمد بن ملكشاه تولى عرش السلاجقة سنة 555هـ/1160م بعد وفاة السلطان ملكشاه بن محمود بن ملكشاه، ينظر: ابن الأثير, الكامل في التاريخ, جـ11, ص250.

(9) الأتابك: لقب يطلق على مربي الأمراء وتكون من مقطعين الأول بمعنى أب والثاني بمعنى الأمير أو السيد وأصبح فيما بعد لقباً لكبار الأمراء وقواد الجيوش، ينظر: القلقشندي, أحمد بن علي (ت821هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا, القاهرة 1963م, جـ4, ص18.

(10) الراوندي, محمد بن علي (ت599هـ)، راحة الصدور وآية السرور, القاهرة, 1960, دار القلم, ص500؛ الحسيني, أبو الحسن علي بن ناصر (ت622هـ)، أخبار الدولة السلجوقية, لاهور, 1933م, ص180.

(11) ابن واصل, جمال الدين محمد بن سالم (ت697هـ)، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب, القاهرة, المطبعة الأميرية, 1957م, جـ2, ص306.

(*) خوارزم: يقع إقليم خوارزم شمال خراسان ويحده من الشرق بلاد ما وراء النهر ومن الشمال بلاد الترك، ينظر: الأصطخري, إبراهيم بن محمد, مسالك الممالك, ليدن, مطبعة بريل, 1927م, ص299؛ أبو الفداء, عماد الدين إسماعيل, تقويم البلدان, باريس, 1840م, ص477.

(12) ابن الأثير, عز الدين علي بن محمد (ت630هـ)، الكامل في التاريخ, بيروت, دار صادر, دار بيروت, 1966م, جـ12, ص206؛ ابن الوردي, زين الدين عمر (ت750هـ)، تتمة المختصر في أخبار البشر, النجف, 1969م, جـ2, ص156.

(13) الراوندي, راحة الصدور, ص506.

(14) المصدر نفسه, ص506؛ الحسيني, أخبار الدولة السلجوقية, ص190.

(15) ابن الأثير, الكامل في التاريخ, جـ2, ص107.

(16) الراوندي, راحة الصدور, ص91.

(17) البنداري, الفتح بن علي بن محمد (ت597هـ)، تاريخ دولة آل سلجوق, مصر, مطبعة الموسوعات, 1945م, ص162؛ السيوطي, جلال الدين عبد الرحمن (ت911هـ)، تاريخ الخلفاء, القاهرة, 1964م, ص433.

(18) ابن الجوزي, أبو الفرج عبد الرحمن (ت597هـ), المنتظم في تاريخ الملوك والأمم, حيد آباد– الدكن, 1359هـ, جـ10, ص69؛ البنداري, المصدر السابق, ص167.

(19) الأربلي, عبد الرحمن سنبط قنيتو, خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سير الملوك, بغداد, مكتبة المثنى, 1964م, ص281.

(20) ابن طباطبا, محمد بن علي (ت709هـ)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية, القاهرة, مطبعة محمد علي وأولاده, 1962, ص259؛ الذهبي، محمد بن أحمد (ت748هـ)، دول الاسلام في التاريخ، حيدر آباد، دار المعارف العثمانية 1365هـ، جـ2، ص68.

(21) الحسيني, أخبار الدولة السلجوقية, ص190.

(22) ابن الأثير, الكامل في التاريخ, جـ12, ص108.

(23) ابن الأثير, الكامل في التاريخ, جـ12, ص111.

(24) ابن الأثير, الكامل في التاريخ, جـ12, ص112.

(25) ابن خلدون, عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر, بيروت, 1961, جـ4, ص278.

(26) الذهبي, الحافظ محمد أحمد (ت748هـ)، العبر في أخبار من غبر, الكويت, 1963م, جـ4, ص285.

(27) ابن العماد, أبو الفلاح عبد الحي (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب, القاهرة, مكتبة القدسي, 1350هـ, جـ4, ص324.

(28) عربشاه, أحمد بن محمد, فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء, القاهرة, مطبعة بولاق, 1290هـ, ص236.

(29) الحموي، محمد بن علي (ت644هـ)، تاريخ المنصوري, موسكو, دار النشر للآداب الشرقية, 1960م, ص271؛ السبكي, أبو نصر عبد الوهاب (ت771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى, القاهرة, مطبعة عيسى البابي, 1964م, جـ1, ص330.

(30) الحموي, التاريخ المنصوري, ص271.

(31) ابن خلدون, العبر, جـ5, ص232.

(32) النسوي, محمد بن أحمد (ت639هـ)، سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي, تحقيق: حافظ أحمد حمدي, القاهرة, دار الفكر العربي, 1953م, ص64.

(33) المصدر نفسه, ص71.

(34) سبط ابن الجوزي, شمس الدين يوسف (ت654هـ)، مرآة الزمان, الهند, دائرة المعارف العثمانية, 1951م, ق2, جـ8, ص634.

(35) النسوي, المصدر السابق, ص432.

(36) أبو شامة, شهاب الدين عبد الرحمن المقدسي (ت665هـ)، ذيل الروضتين, القاهرة, 1947م, ص144.

(37) النسوي, المصدر السابق, ص192.

(38) المصدر نفسه, ص285.

(39) ابن الأثير, الكامل في التاريخ, جـ12, ص432, 450.

(*) خلاط: وهي مدينة واقعة في أرمينية. ينظر: ياقوت, شهاب الدين أبو عبد الله الحموي (ت626هـ)، معجم البلدان, ليدن, 1866م, جـ2, ص457.

(40) ابن خلكان, أبو العباس أحمد بن محمد (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان, القاهرة, مكتبة النهظة المصرية, 1948م, جـ4, ص414.

(41) سبط ابن الجوزي, مرآة الزمان, جـ8, ص661.

(42) سبط ابن الجوزي, مرآة الزمان, جـ8, ص662.

(43) ابن العبري, غريغوس أبو الفرج (ت685هـ)، تاريخ مختصر الدول, بيروت, المطبعة الكاثوليكية, 1890م, ص432؛ النسوي, سيرة السلطان, ص385.

(44) المقريزي, تقي الدين أحمد بن علي (ت845هـ)، السلوك لمعرفة دول الملوك, تحقيق: محمد مصطفى زيادة, القاهرة, دار الكتب المصرية, 1936م, ق2, جـ1, ص241.

الوزير السلجوقي نظام الملك
إصلاحاته الإدارية وإسهاماته الفكرية

م.م. عمر فلاح عبد الجبار

كلية الآداب/ قسم التاريخ

المقدمة

لما ظهر الإسلام في جزيرة العرب ونجح المسلمون الأوائل في بناء دولة الإسلام بقوة الدين، ومن ثم تقدموا شرقاً وغرباً ففتحوا البلدان فدخل سكان تلك المناطق في الإسلام الذي أنقذهم من الضلالة والاستعباد فأخلصوا لدينهم وجاهدوا في سبيله، وفي ذات الوقت نرى أن هناك من أسلم إما لمصالح شخصية انتهازية أو للطعن بالدين لذا نجد أن عصر الخلافة العباسية ابتلي بتلك العناصر الذين حاولوا السيطرة على أمور الخلافة وكلا يدعي حمايتها ونصرتها، ولكن الحقائق التاريخية تثبت عكس ذلك، ففي فترة التسلط السلجوقي نجد أن سلاطين السلاجقة سيطروا على مقاليد الأمور في الخلافة العباسية من سياسية ومالية وعسكرية وإدارية حتى أن بعضهم قام بالتطاول على شخص الخليفة نفسه، ولكن هذا لا يمنع أن ظهرت بعض الشخصيات المخلصة لدينها والمؤازرة للخلافة متمثلة بشخص الوزير السلجوقي نظام الملك والذي كان السبب في اختياري لهذا الموضوع، فارتأيت أن أسلط الضوء في بحثي هذا على شخصيته وسيرته وإصلاحاته الإدارية والفكرية خاصة وأنه قام بإنشاء المدارس النظامية ببغداد والمشرق والتي سميت باسمه وطافت شهرتها الآفاق، ولأنني وجدت البعض لا يعلم إلا القليل عن مؤسس تلك المدارس أو الغاية من إنشائها.

وقد جعلت بحثي هذا من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة ففي المبحث الأول ارتأيت أن أسلط الضوء على أصل السلاجقة وإسلامهم ونشوء دولتهم والأسباب التي سهلت لهم دخول بغداد. من أجل إعطاء الخلفية التاريخية للسلاجقة لربط وحدة الموضوع.

وفي المبحث الثاني، سلطت الضوء على الوزير السلجوقي نظام الملك فتطرقت إلى حياته ووزارته للسلطانين السلجوقيين ألب أرسلان وملكشاه، ثم بينت مناقبه، وإصلاحاته الإدارية.

أما في المبحث الثالث فسلطت الضوء على إسهاماته الفكرية بإنشائه لمدارسه (النظامية) في بغداد والمشرق وبينت الغاية من إنشائها، ورعايته لها من خلال توفير الإمكانات المادية والمعنوية لها، وبينت الأسس التي اتبعها النظام لاختيار متوليها وفقهائها ومدرسيها وموظفيها.

أما الخاتمة فاشتملت على النتائج التي توصلت إليها من خلال بحثي هذا.

المبحث الأول
السلاجقة أصلهم ونشوء دولتهم
ودخولهم بغداد

أصل السلاجقة:

ينحدر السلاجقة من قبيلة قنق التركية وتمثل مع ثلاث وعشرين قبيلة أخرى مجموعة القبائل التركية المعروفة بـ(الغز)[1]، وهم أحد شعوب الترك[2].

لقد استعمل الرواة والإخباريون اصطلاح الترك ليشمل سكان الأقاليم الشرقية خارج حدود الدولة الساسانية التي قضى عليها العرب أثناء الفتوحات الإسلامية، وشمل هذا الاصطلاح الأتراك وغيرهم من الشعوب الأخرى. وهذا ما ذهب إليه اليعقوبي (ت284هـ)[3]. والطبري (ت310هـ)[4]، وآخرون.

إلا إن المؤرخين المعاصرين يرون أنه ليس من الصواب تعميم لقب الترك على كل سكان تلك المناطق[5]... فالترك أجناس كثيرة وشعوب متنوعة ومنهم الغز الذين منهم السلجوقية[6].

أما موطن القبائل الغزية فهو سهول تركستان أي منطقة ما وراء النهر[7] والتي تمتد من هضبة منغوليا وشمال الصين شرقاً إلى بحر قزوين غرباً ومن السهول السيبيرية شمالاً إلى شبه القارة الهندية وفارس جنوباً[8].

لقد أطلق على قبيلة قنق الغزية اسم السلاجقة نسبة إلى رجل تزعمها هو سلجوق بن دقاق، الذي انقاد له الناس حتى تخوف منه الملك نفسه[9]. فأوجس سلجوق خيفته منه، فجمع شمل القبائل الغزية ووحدها تحت زعامته ثم قادها ونزل بها إلى جند[10] واتخذها قاعدة لهم[11] فكانت منطلقا لتوسعهم وقيام دولتهم.

كان السلاجقة يعيشون حياة قبلية فلم يألفوا حياة المدن والاستقرار ودأبوا على التنقل والترحال طلباً للرزق وانتجاعاً لمواطن الكلأ[12]. وقد أوجز لنا الراوندي (ت599هـ) أسباب هجرة السلاجقة من موطنهم الأصلي قائلاً: «وقد اضطر هؤلاء السلاجقة العظماء بسبب ازدحام ديارهم وضيق مراعيهم أن ينزحوا من تركستان إلى ما وراء النهر»[13]. وهذا ما ذهب إليه أغلب المؤرخين[14].

إن حياة الترحال التي كان يعيشها السلاجقة ساعدت سلاطينهم على إعداد منهم جيش كامل العدد والعدة. وأصبحوا قوة يخشى بأسها ويحسب حسابها[15]. وكان سلجوق يفخر بشجاعة قومه وطاعتهم له فيقول: «إن باستطاعته جمع مئة ألف محارب بمجرد إرسال سهم من سهامه إلى بني قومه وباستطاعته مضاعفة ذلك العدد لو أرسل قوسه لهذه الغاية»[16].

ولد لسلجوق ميكائيل، وأرسلان، وموسى، أما أولاد ميكائيل فهم بيغو، وطغرلبك (محمد)، وجغري بك (داود)[17] وطغرلبك أول ملك من الترك السلجوقية وهو الذي بنى لهم الدولة[18]، ففي زمنه بدأت دولة آل سلجوق بالظهور على مسرح الأحداث[19].

إسلام السلاجقة

اختلف المؤرخون في الديانة التي كان عليها الترك السلاجقة وذلك لأنهم كانوا منذ فجر تاريخهم هدفاً لمبشري مختلف الأديان[20]، ولكن قسماً منهم بعد استيطانهم بلاد ما وراء النهر اعتنق الديانة اليهودية والمسيحية[21].

ولما تحركت الجيوش الإسلامية في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان ﷺ (31هـ) لفتح البلدان في شمال شرق فارس حتى تنتشر دعوة الله فيها بعد سقوط الدولة الساسانية التي كانت تقف حاجزاً منيعاً أمام الفتوحات الإسلامية ونزل المسلمون بلاد ما وراء النهر, أصبح الباب مفتوحاً لشعوب تلك البلدان والأقاليم[22] ومنهم الأتراك السلاجقة للاتصال بالشعوب الإسلامية فاعتنق الكثير منهم الإسلام[23]. وخاصة بعد ما جاوروا الإمارات الإسلامية في بلاد ما وراء النهر كالسامانيين والألخانيين والغزنويين حيث عملوا في جيوشهم مقاتلين كما يشير إلى ذلك البيهقي (ت470هـ) بقوله: «وهم جند مأجورون يحاربون في جيش من يدفع لهم الأجر»[24]. كما عملوا في خدمة ملوكها وأمرائها وهذا يعني إن الإسلام قد رفع من شأن الترك ومهد لهم ليتبوأوا مكانة عليّة في العالم الإسلامي[25]. وهذا ما شجع سلاطينهم أن يصبغوا حركة توسعهم بصبغة الجهاد الديني[26].

قيام دولة السلاجقة

استطاع السلاجقة من خلال غاراتهم على المناطق المجاورة لهم من بسط نفوذهم على ما جاورهم، ثم تمكنوا سنة (429هـ) من الاستيلاء على نيسابور. ونادى طغرلبك بنفسه

سلطاناً باسم (السلطان المعظم ركن الدنيا والدين أبو طالب)[27]. وفي سنة (430هـ) قويت شوكة بني سلجوق وتملكوا خراسان[28]. واتخذ طغرلبك من مدينة الري داراً لملكه[29]، وقام بتعيين أخوته وأقاربه على الولايات وسمح لهم بأن يفتح كل منهم ما يستطيع فتحه من الجهات المجاورة ويضمها إلى منطقة نفوذه[30].

ولإعطاء الصفة الشرعية لدولتهم قاموا بمراسلة الخليفة العباسي القائم بأمر الله بينوا فيها الأسباب التي دعتهم لغزو بلاد ما وراء النهر وهي ولائهم للخلافة وحبهم للجهاد في سبيل الله[31].

فبادر الخليفة بإرسال رسول إلى طغرلبك بالري، يدعوه للحضور وزيارة بغداد[32]. والواقع أن اعتراف الخليفة بدولتهم كان أمراً لابد منه بسبب قوتهم وسوء أوضاع الخلافة إلا أنه طلب منهم في رسالته الالتزام برعاية الناس وعمارة البلاد التي وقعت بأيديهم، وقد احترم السلاجقة رسول الخليفة وحملوه بالخلع والهدايا، وتباهوا برسالة الخليفة وازدادوا قوة ورفعة[33] كون الخلفاء العباسيون كانوا يتمتعون بقوة روحية ومعنوية عظيمة يستمدونها من كونهم خلفاء المسلمين وأمراء المؤمنين[34].

وفي الفترة بين عام (434–446هـ) أفلح طغرلبك أن يضع يده على كل أجزاء إيران الغربية والجنوبية، فاستولى على إقليم فارس وبذلك أسقط الحكم البويهي، الذي لم يبق له سوى العراق، وبهذا أصبح طغرلبك مستعداً لدخول عاصمة الخلافة بناءً على استدعاء الخليفة[35].

أوضاع العراق قبل دخول السلاجقة

حين وصلت رسالة السلاجقة لدار الخلافة العباسية كان الحكم الفارسي البويهي يتداعى في العراق، إذ انتشرت الفتن بين الجند الأتراك[36] وأصبح الأمن مفقودا لضعف الدولة، وقام (العيارون)[37] بمهاجمة المدن والأسواق[38]، والفرق المذهبية يضرب بعضها بعضاً خاصة وأن البويهيين حاولوا إزالة الخلافة العباسية وإقامة خلافة علوية مكانها مما أدى إلى قيام فتن طائفية بين الناس، ولم يكن للخليفة العباسي من شيء سوى ذكر اسمه في الخطبة ونقش اسمه على السكة[39]. إن مدة حكم آل بويه لم يكن فيها شيء من الصلاح للبلاد بل زادتها فساداً وفرقة[40]، فكثرت المنازعات تمثل قسم منها بالخطاب

السياسي والآخر بالحروب[41]، وخاصة ما كان من أمر أبي الحارث البساسيري قائد الجند للأمير البويهي الملك الرحيم فقد عظم أمره واستفحل واستولى على البلاد[42]. وخطب له على منابر العراق والأهواز وجبيت له الأموال، ولم يكن للخليفة شيء أمام قوته حتى كان لا يقطع أمراً دونه[43]. وصار يلقب (بكافل الخلافة)[44]، وطغى وبغى وخرج على الخليفة والمسلمين ودعا إلى الخلافة للفاطميين[45]. إن هذه الأوضاع السيئة دعت الخليفة لمكاتبة طغرلبك وكان بالري يستنهضه[46] مستغيثاً وكانت هذه أمنيته[47] فدخل بغداد سنة (447هـ) ومعه وزيره عميد الملك أبو نصر الكندري[48].

كان الخليفة القائم يأمل بأن يجد الاستقلال والنفوذ في استنجاده بالسلاجقة، خاصة ان دولتهم توسعت وكان دخولهم بغداد أمرا محتوما، ونرى أنه بعد سنة (447هـ) أخذت العلاقات بين الخليفة والسلاجقة تتسع وتتعمق بعد أن أمر الخليفة بمخاطبة طغرلبك بـ(ملك المشرق والمغرب)[49] أي المسؤول السياسي والعسكري عن دعم الخلافة العباسية[50]. ومن الجدير بالذكر أن في حقبة السيطرة السلجوقية وجدنا أن الخليفة العباسي لم يكن المتصرف الفعلي في إدارة شؤون الدولة فضلاً عن فقده لحق التصرف حتى في تحديد ممتلكاته وأمواله وبات يعيش على إقطاعات تم تحديدها من قبل السلطان لسد احتياجاته[51] فقد سيطر طغرلبك على كافة الأمور فكانت موارد العراق المالية تذهب إلى خزانته بدلاً من خزانة الخليفة[52].

فقد أعاد طغرلبك المواريث والمكوس، وضمن بغداد بمائة وخمسين ألف دينار[53].
وهذا ما يظهر أن موقف السلاجقة لم يختلف كثيراً عمن سبقهم حيث منطق السيطرة والاستعباد والاستغلال إلى الحد الذي أخذ بعض سلاطين السلاجقة يتطاولون على شخص الخليفة نفسه وهذا هو بحكم المنطق من تصرفات المتسلطين الذين يجعلون مصالحهم فوق كل اعتبار، مما أثار حفيظة وغضب الخلفاء العباسيين.

ولتهدئة الأوضاع عمل طغرلبك على كسب ود الخلافة وتوثيق العلاقة بين البيتين العباسي والسلجوقي من أجل كسب شرف الانتساب للبيت العباسي ليكسبوا شرف السلطة الدينية والدنيوية ففي سنة (448هـ) تزوج الخليفة القائم بأمر الله من بنت أخي طغرلبك[54]، وبالمقابل تزوج طغرلبك في سنة (454هـ) إبنة الخليفة القائم بعد أن استعفاه فلم يعفه[55]. ثم رجع طغرلبك إلى الري ومات فيها سنة (455هـ)[56].

المبحث الثاني
الوزير السلجوقي نظام الملك

تمهيد

عرف نظام الوزارة في العراق منذ قيام الدولة العباسية (132هـ) وحتى سقوطها (656هـ)، وكانت وظيفة الوزير الرئيسية هي مساعدة الخليفة في إدارة شؤون الدولة بعد أن استفحل الملك وعظمت مراتبه[57].

فأما اشتقاق الوزارة فإنه مأخوذ من الوِزر وهو الثقل لأنه يتحمل عن الملك أثقالهِ، أو مأخوذ من الأزر وهو الظهر لأن الملك يتقوى بوزيره[58]، وهذا الوزير وسط بين الرعايا والولاة[59].

ففي حقبة السيطرة السلجوقية (447–590هـ) كان هناك وزير للخليفة العباسي مع وجود وزير للسلطان السلجوقي[60]، إلا أنه كانت وزارة الخلفاء دون رتبة وزارة السلاطين السلاجقة[61].

الوزير السلجوقي نظام الملك

بعد وفاة طغرلبك أقيم بالسلطنة عضد الدولة ألب أرسلان وهو (ابن أخي السلطان طغرلبك) وهو أول من ذكر بالسلطان على منابر بغداد[62]. فقبض على وزير عمه (عميد الملك) وسجنه ببيته واعتمد في الوزارة على نظام الملك سنة (456هـ)[63] وهو الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي ولد بطوس[64] سنة (408هـ) كان أبوه من الدهاقين وأرباب الضياع بناحية بيهق كان عالي الهمة فأشغل ولده هذا فتعلم العربية وقرأ القرآن وله إحدى عشرة سنة وانشغل بالعلم والتفقه[65]. كما أشغل نفسه بالأعمال السلطانية[66]. فمكنه ذلك من الاتصال بخدمة أبي علي بن شاذان متولي الأمور من جهة الأمير جغري بك أخو السلطان طغرلبك[67] فظهرت أمانته وكفايته فأعجب به وعند وفاته أوصى به داود بن ميكائيل والد السلطان ألب أرسلان فعمل معه وأوصى بدوره ولده ألب أرسلان قائلاً: «هذا حسن الطوسي اتخذه والداً ولا تخالفه فيما يشير به»[68] فظل نظام الملك يعمل مع ألب أرسلان تسعة أعوام ونصف وزيراً ومساعداً فدبر له الملك أحسن تدبير، فكان النظام غرة

جبين آل سلجوق[69]... كان وزيراً حاسماً تأدب بآداب العرب وكان من حسنات الدهر[70]. إذ ازدهرت الدولة في أيامه وتوطدت دعائمها واتسعت حدودها وتوجت جهود الوزير نظام الملك بالانتصار على الروم في معركة (ملاذ كرد)[71] سنة (463هـ). إذ كان قائدا محنكا يفخر بجيشه مخاطباً السلطان ألب أرسلان: «أيها الملك أني استدمت لك جنداً ما بارزوا عسكراً إلا كسروه كائناً ما كان»[72]. وكانت سلطة الوزير نظام الملك في بلاط السلاجقة واسعة وصلاحياته غير محدودة حتى أن السلطان لم يكن يقطع أمراً دونه لشدة سيطرته على أمور السلطنة[73].

أما علاقته بالخلافة العباسية فكانت طيبة ففي وزارته أعاد لها الناموس والهيبة إلى أحسن حالاتها[74].

ظل النظام وزيراً لألب أرسلان حتى استشهاده أثناء غزواته سنة (465هـ). فتولى السلطنة بعده ولده ملكشاه وعصر خلافة القائم بأمر الله قارب من انتهائه (422–465هـ) وتولى الخلافة بعده ابنه المقتدي بالله[75].

لقد وقف الوزير نظام الملك إلى جانب ملكشاه عندما دب الخلاف بين أفراد البيت السلجوقي على من يتولى السلطنة فأيده وآزره[76]، فنراه يلقبه (بالأتابك) أي الأمير الوالد[77] ويخلع عليه خلعا سنية، فأقيمت للسلطان الجديد الخطبة على منابر بغداد بأمر الخليفة العباسي المقتدي بالله.

لما تولى السلطنة ملكشاه كان في سن العشرين بينما كان الوزير النظام في الخامسة والخمسين، عالماً ناضجاً خبر أحكام السلاطين فكان ملكشاه يخاطبه قائلاً: «قد رددت الأمور كلها كبيرها وصغيرها إليك فأنت الوالد»[78]. وفي ذات الوقت كانت علاقة النظام بالخليفة المقتدي بالله أوثق وأشد احتراماً من السلطان السلجوقي للخليفة، إذ كان يعظم الخليفة وبالمقابل كان الخليفة يجله ويحترمه فكان عندما يدخل عليه النظام يأمره بالجلوس ويدعو له فيقول: «يا حسن رضي الله عنك برضى أمير المؤمنين عنك»[79] فكان يفرح بذلك ويقول أرجو من الله أن يستجيب دعاءه.

ولما كان النظام له سلطات واسعة، نرى أنه كان يحاول نزع وزير الخليفة المقتدي ونيل شرف توزير أحد أبناءه للخليفة[80]. وفي الوقت ذاته كان حامياً للخليفة من سطوة السلطان السلجوقي وخاصة عندما أراد السلطان ملكشاه نزع الخليفة كان يمنعه من ذلك

وينبه الخليفة في ذات الوقت إلى استمالة خاطر السلطان ولم يكن يفعل ذلك إلا تديناً. حتى أنه أشار على الخليفة بأن يخطب ابنة السلطان لينسج الود بينهما ففعل الخليفة فأولدها جعفراً[81]. وظل حريصاً على الخليفة حتى وفاته.

مناقب الوزير نظام الملك

عبادته:

كان الوزير من العلماء والزهاد بهرت سيرته العقول كان وزير صدق[82] أحيا السنن وأعلى معالم العلم، ديناً، جواداً، عادلاً، حليماً مجلسه عامراً بالقرّاء والفقهاء وأهل الصلاح[83]. كان من حفظة القرآن ختمه وله إحدى عشرة سنة واشتغل بمذهب الشافعي. كان محافظاً على الصلوات في أوقاتها لا يشغله بعد الآذان شغل عنها ولا يجلس إلا على وضوء وما توضأ إلا تنفل، وكان مواظباً على صيام الاثنين والخميس[84]، لا يتلوا القرآن إلا مستنداً ويستصحبه معه أينما توجه، ولشدة إيمانه وثقته بالله تعالى كان يداوي نفسه بالصدقة إذ يجتمع عنده خلق من الضعفاء فيصدق عليهم فيشفى بقوة الله إذ كان يتصدق كل يوم بمئة دينار[85]. كان نظام الملك يحب رواية الحديث ويقول في ذلك تواضعاً: «إني أعلم بأني لست أهلاً للرواية ولكني أحب أن أربط نفسي في قطار نقلة حديث رسول الله ﷺ»[86].

ورغم ما كان عليه من مكانة رفيعة بالسلطنة إلا أن ذلك لم يزده إلا زهداً إذ يقول: «كنت أتمنى أن تكون لي قرية خالصة ومسجد أتفرد لعبادة ربي»[87].

حلمه وتواضعه:

اشتهر الوزير نظام الملك بالحلم والإغضاء والعفو والتواضع تقرباً لله، فعلى ما كان عليه من نفوذ وسلطة حتى على السلطان نفسه نرى أنه كان لا يتورع من إسداء النصح له في أمر الرعية قائلاً: «يا بني أنا شيخ أعجمي لو نودي علي فيمن يزيد لم أحفظ خمسة دنانير، وأنت غلام تركي لو نودي عليك عساك تحفظ ثلاثين ديناراً»[88] فكان الوزير النظام لا يمنع أحداً من الدخول عليه في وقت طعام ولا غيره فقد دخلت عليه امرأة وهو جالس للطعام فزجرها بعض الحجاب، فالتفت إليه الوزير وقال له إنما أريدك وأمثالك لإيصال مثل هذه ثم أدخلها وقضى حاجتها، قال للحاضرين: «قد فضلنا الله عليهم فلا

نجعل شكر نعمته بالإساءة إليهم»[89] وكان يدعو إلى مأدبته الأعيان والفقراء على حد سواء فحدث يوماً إن جلس إلى جانب رجل من الأعيان فقير مقطوع اليد اليسرى فتنزه من مؤاكلة هذا الفقير بجانبه فلاحظ ذلك النظام فقال للفقير إن الرجل يستنكف عن مؤاكلتك، فتقدم إليّ فأجلسه إلى جانبه وجعل يؤاكله[90]. كان حليماً رفيقاً بالرعية. فيه ميل وخضوع للصالحين والفقهاء وأهل التدين فكان يقول فيهم: «هؤلاء أركان الإسلام وهم جمال الدنيا والآخرة لو أجلست كلا منهم على رأسي لاستقللت لهم ذلك»[91] فكان إذا دخل الفقيه أبو علي الفارمذي[92] يقوم إليه ويجلسه في مكانه ويجلس النظام بين يديه فعُوتب من بعض الفقهاء فأجابهم: «أنه إذا دخل علي الفارمذي ذكر عيوبي وظلمي فأنكسر فارجع عن كثير مما أنا فيه»[93] وخاصة أنه كان يرى أنه لم يكن بالمعصوم من الأخطاء، وهذا ما شجع البعض أن يعظه قائلاً: «أن الله قد سلطك على عباده فانظر كيف تجيبه إذا سألك عنهم»[94]. ووعظه آخر قائلاً «أعمر قبرك كما عمرت قصرك وانتهز الفرصة ما دام الدهر يقبل عذرك»[95]. فكان يبكي لسماع المواعظ، لذا كان يجلس للمظالم يومين في الأسبوع لاستلال العدل من الظالمين وإنصاف الرعية[96].

سياسة الوزير نظام الملك تجاه التعصب المذهبي:

إن ظهور الفرق والمذاهب في تلك الفترة أدى إلى نزاع مذهبي أدخل السنة في أزمة عقائدية مذهبية تجلت مظاهرها في التكفير والاقتتال والسب واللعن، دون أن تظهر محاولات جادة لوضع حد لها مما ساعد على اتساع نطاقها واشتداد حدتها[97]. ونرى أنه لما تقلد نظام الملك الوزارة أولى هذا الأمر أهمية كبيرة لخطورته على الأمة الإسلامية فأول ما بدأ به أنه أبطل السب واللعن على المنابر وتأديب من يفعل ذلك[98]. فأعاد العلماء والفقهاء إلى أوطانهم بعد أن فارقوها[99]، وكان يقول: «إن الشريعة ليست بأكثر من أقوال وأفعال رسول الله ﷺ إلا ما كان للرأي فيه مدخل من الحوادث الفقهية»[100]. لذا كان يناظر العلماء ويبحث معهم غوامض المسائل، خاصة وأنه اشتغل بالفقه منذ حداثة سنه[101]. فكان جاداً في محاربة التطرف الديني فرأى أنه يجب محاربته سياسياً وفكرياً وبوسائط متعددة تتمثل بالخطب والمواعظ ونشر الوعي الفكري بإنشاء المدارس النظامية التي قام بتأسيسها[102].

ونرى أنه يوم أن وقعت فتن في بغداد ما بين (469- 470هـ) بسبب خطب ومحاضرات أبي نصر القشيري[103] في المدرسة النظامية هاجم فيها الحنابلة وذمهم فذهب ضحية تلك الفتنة عشرون قتيلاً مما هدد بنشوب حرب أهلية في بغداد والتي تعرف في المصادر التاريخية بفتنة (ابن القشيري)[104] حتى أن الخليفة المقتدي بالله تدخل بنفسه فأرسل وزيره لإطفاء نار الفتنة إلا أنه لم يستطع الأمر الذي أوجب على نظام الملك التدخل خاصة بعد أن طلب منه الخليفة ذلك، وكتب إليه أيضاً الكثير من الفقهاء والعلماء يستنجدون به، حتى كتبت إليه أبيات من الشعر تحثه على التدخل وإطفاء نار الفتن فنرى انه أول ما بدأ به أنه طلب من أبي نصر القشيري الرجوع إلى نيسابور، لتهدئة الأوضاع فرجع ولزم الطريق المستقيم[105]. خاصة أن السياسة التي اتخذها النظام هي تجنب الانحياز إلى جانب دون الآخر من عقائد أهل السنة، فعمل على شد أزر العلماء لا على إدخال الخلاف والشقاق في صفوفهم فنراهُ يرد على خطاب الأشاعرة الذين راسلوه سنة (470هـ) للوقوف إلى جانبهم قائلاً: «إن سياسته تقضي العدل بين الناس وليس الميل إلى مذهب دون الآخر وأن مدرسته لم يبنها إلا لمصلحة وصيانة أهل العلم ولم يبنها لتمزيق الكلمة»[106]. ونبه فقهاء النظامية إلى أنه لا يمكن تغيير المذاهب ولا نقل أهلها عنها[107]. فكان يحضر المناظرات الفقهية للتقريب بين المذاهب، فقد اجتمع إليه أئمة الحنفية وأئمة الشافعية لما قدم هراة للشكوى من أبي إسماعيل الأنصاري[108] ومطالبتهم لمناظرته فقال النظام للأنصاري: «أن هؤلاء اجتمعوا لمناظرتك فإن يكن الحق معك رجعوا إلى مذهبك وأن يكن الحق معهم رجعت أو تسكت عنهم»[109].

الإصلاحات الإدارية والاقتصادية للوزير نظام الملك

كان للوزير نظام الملك الأثر الكبير في رسم السياسة السلجوقية وتنفيذها باقتدار، فأعطاها القوة والتماسك فشد أركانها وبناءها فاستمال الأعداء ووالى الأولياء، واستعمل الكفاة[110]. كان ناقداً بصيراً ينقب في أحوال العلماء والقادة فمن تفرس فيه صلاحية الولاية ولاه، ومن رأى فيه الانتفاع بعلمه أغناه ورتب له ما يكفيه حتى ينقطع إلى إفادة العلم ونشره وربما سيره إلى إقليم خال من أهل العلم ليحلي به عامله ويحيي به حقه ويميت به باطله[111]. ولما كانت مقاليد الأمور بيده نراه كان يولي على الأقاليم. إما من آل سلجوق

أو من أولاده أو أقاربه بعد أن يرى فيه القوة والمقدرة لإدارة شؤون البلاد[112]. وفي ذات الوقت نرى أنه كان يحاسب المقصرين منهم ويمنع تعديهم على الرعية[113].

وكان للنظام الدور الكبير في ضبط الأمور العسكرية للدولة السلجوقية ففتح البلاد شرقاً وغرباً. وغنم أموالاً جزيلة[114]. وكان يقسّم ما يحوزه بالسيف أحسن تقسيم، فزاد من أرزاق الجند[115].

أما من الناحية الإدارية فكان ينظر في أمور السلطنة وينظر في الأوقاف والمصالح ويرتب عليها الأمناء ويشدد في أمرها[116] فمن الناحية العمرانية فقد عمر الولايات وولى العمارات[117]، فقد أقام ببغداد مرصداً فلكياً وجامعاً عظيماً سمي جامع السلطان وكان يوعز إذا ما أمر ببناءٍ ما أن يكون بأشرف مكان ويقول: «آثارنا هذه تدل على علو همتنا ووفور نعمتنا»[118]. فاهتم بعمارة الحرمين الشريفين بمكة والمدينة وأقام العديد من الرباطات بالعراق وفارس للعباد، والزهاد، والفقراء ورتب لهم ما يحتاجون من غذاء وكساء[119]. كما جدد عمارة خوارزم ومشهد وطوس وبنى فيها بيمارستاناً (مستشفى)[120]، ورتب في كل مدينة رجلاً نزيهاً لمراقبة الوالي والقاضي والمحتسب لموافاته بأخبارهم، وكان يراجع حسابات الدولة نهاية كل عام[121].

ولما كانت الزراعة الدخل الأساسي للبلاد نرى أن نظام الملك أولى اهتماماً كبيراً بإصلاح الأراضي الزراعية وتنظيم توزيعها فهو أول من فرق الإقطاعات على الجند وهو ما يسمى بالإقطاع العسكري فجعلها لهم حاصلاً وتولى بنفسه مراقبة هذه الإقطاعات فعملوا على عمارتها فعادت في أقصر مدة إلى أحسن حالاتها وكثرت غلاتها[122]، فضلاً عن أن توزيع الأراضي على الجند أدى إلى استقرار القبائل المختلفة التي يتألف منها الجيش السلجوقي فجعلها ترتبط بالأرض وتشعر بالمواطنة[123]، كما استطاع النظام من سد العجز في ميزانية الدولة بجعل ريع هذه الإقطاعات رواتب للجند[124] وبذلك يكون نظام الملك تمكن من حل بعض المشاكل المالية، وجعل للدولة حق نزع الإقطاع عن المقطع إذا لم يقم بالالتزامات المفروضة عليه[125] إلا إن المؤرخ عبد العزيز الدوري رأى ان لهذا النظام أثر في تدهور حال الفلاحين على يد المقطعين. فتردت الأوضاع المعيشية لهم خاصة بعد أن استبد أكثر المقطعين بإقطاعاتهم بمرور الزمن[126].

ولابد أن نذكر أن الوزير نظام الملك كان كاتباً موهوباً فقد ألف كتاباً في السياسة هو (سياست نامة) أي سير الملوك ألفه باللغة الفارسية ليساعد السلطان ملكشاه في إدارة الحكم[127] فأسدى به من النصائح العلمية مع الملاحظات العميقة في طبيعة الدولة فتضمن الأسس القويمة التي ترتكز عليها الدولة، وحتى الدول في الوقت الحاضر، والتي تؤدي إلى استقرار البلاد. فجعله من خمسين فصلاً وأورد فيها من أخبار وحكايات العظماء وبأسلوب لا يبعث على الملل[128]، وقد ترجم الكتاب إلى اللغة العربية والإنكليزية وطبع عدة مرات لأهميته.

وفاة الوزير نظام الملك

في عاشر من رمضان سنة (485هـ) استشهد نظام الملك بالقرب من نهاوند إذ أتاه صبي ديلمي من الباطنية في صورة مستغيث مستنجد به فلما اقترب منه قام بضربه بسكين معه فقضى عليه[129]. وقيل أن السلطان ملكشاه هو من دبر لقتله بعد أن قوي مركزه وولى أولاده على الممالك والأقاليم فكان يعاتبه على ذلك لا يستطيع عزله[130].

وهذا ما يؤخذ عليه لأن هذه السياسة كانت السبب الرئيس في إضعاف قوة السلطنة السلجوقية فيما بعد بسبب التصارع على السلطة.

وبموت نظام الملك انفرط عقد السلاجقة وانحلت الدولة[131]، ووقع السيف بين أفراد البيت السلجوقي.

المبحث الثالث
المدارس النظامية

اختلف المؤرخون حول بداية نشأة المدارس الإسلامية لأهميتها خاصة وأنها عملت على إخراج طلبة العلم من الحلق التي كانت تعقد في المسجد إلى مكان يختص بتلقي علم معين فيوقف عليهم وعلى شيوخهم وتوفر لهم أسباب العلم[(132)].

ولاهتمام الوزير نظام الملك في نشر العلوم الشرعية خاصة بعد أن كان التعصب المذهبي سمة تلك الفترة نراه قام بإنشاء مدارس نسبت إليه فسميت بالمدارس النظامية وبذلك أسدى للحضارة الإسلامية ما خلد ذكره وكان يعزو سبب بنائه لتلك المدارس: «إن الحجة لا تقرع إلا بالحجة، وأن الأفكار والعقائد لابد من غرسها عن طريق التعليم والتربية والتهذيب لا بالسيف والسنان»[(133)].

المدرسة النظامية ببغداد

قام النظام بتأسيسها سنة (457هـ) فقد ابتاع بقعة من الأرض في الجانب الشرقي على نهر دجلة وخط المدرسة فكانت مضرب الأمثال بحسنها[(134)] وقد أنفق على بناءها مائتي ألف دينار وبنى حولها أسواقاً تكون وقفاً عليها، وابتاع حولها ضياعاً وحمامات ومخازن ودكاكين[(135)].

لقد اتخذت المدرسة في بنائها شكلاً رباعياً تحيط به قاعات لها قباب وفي الجانب المواجه لمكة المكرمة يوجد المصلى وبه المنبر وفي الأروقة الملحقة بالمبنى كانت توجد أماكن لنوم المدرسين والدارسين[(136)]، وألحق بها دورات مياه ومطبخ وحمامات ودار للوضوء[(137)]. وقد استتم بناء المدرسة وانتظمت أحوالها سنة (459هـ) وجعلها النظام برسم أبي إسحاق الشيرازي[(138)] بعد أن وافقه على ذلك وفي الوقت الحاضر اندرست معالم المدرسة، بعد أن عاشت أمداً طويلاً وأدت رسالتها في تخريج العلماء والفقهاء والقضاة الذين رفدوا الحركة الفكرية بمؤلفاتهم وتصانيفهم.

تولى التدريس بالمدارس النظامية الكثير من الفقهاء والعلماء إلا أنه كان من شروط التدريس بالمدرسة أن يكون المدرس شافعياً وكذلك الواعظ ومتولي خزانة الكتب أصلاً وفرعاً[(139)]. فكان للمدارس النظامية الفضل الكبير على الإمام الشيرازي إذ كانت

النافذة التي استطاع من خلالها أن ينشر علمه بين طلبة العلم[140] وينقل السبكي (ت771هـ) عن أبي إسحاق الشيرازي قوله: «خرجت إلى خراسان فما بلغت بلدة ولا قرية إلا وكان قاضيها أو فقيهها أو خطيبها تلميذي أو من أصحابي»[141]؛ وذلك لأن الكثير من طلاب العلم درسوا بالنظامية فعمت أفضال النظام لأصحاب الشافعي ووقف عليهم الوقوف وجعل عليها من يتولى أمر الوقوف وإدارتها[142]. وكان نظام الملك يشرف بنفسه على تولي أمور المدرسة[143]، إلا أنه جعل من يساعده أو ينوب عنه ويختار من له شهرة وقبولا عند الأئمة الكبار خاصة في الأوقات التي يكون فيها خارج بغداد، كما كان هناك من تولى رتبة مرتب المدرسة النظامية[144]، وكانوا من علماء عصرهم.

لقد ألحق نظام الملك بالمدرسة بناء خاص عرف باسم (دار الكتب) وزودها بكل غريب ونادر من الكتب، فضمت أكثر من عشرة آلاف مجلد[145] فأنفق الأموال الطائلة لشرائها، وجعل للمكتبة خازن للكتب فاختار من برع في الفقه والأدب والشعر[146]، كالأسفراييني[147]، والتبريزي[148] وغيرهم، وكان النظام يجلس في خزانة الكتب ويقرأ ويملي الحديث، كما عمل على تشجيع العلماء لتأليف الكتب ووفر لهم الأسباب من مرتبات مجزية وغيرها حتى ينقطعوا على التأليف[149] كما قام بتعيين الكثير من الوراقين ودفع لهم الأجور المجزية[150].

أما القبول في مدارس النظام فلم يكن هناك سن معين للقبول فيها فقد يدخلها الطالب وهو ابن الثلاثين أو أكثر، إلا أنه في الغالب لم يكن يقل عن العشرين، في العادة يكون قد قضاها في التعليم بين المسجد والكتاتيب[151]، فإذا ما انتظم الطالب في سلك طلبتها وتلقى دروسها على يد شيوخها مدة تؤهله للتخصص في أحد ميادين العلوم الشرعية واللغوية يحصل على إجازة من شيخه الذي تلقى على يده العلم.

ولم يكن هناك وقت محدد للمدة التي يستغرقها الدرس أو عدد الدروس اليومية فقد يستمر الدرس ساعة أو ساعتين.

فقد ذكر أحد تلاميذ الشيرازي أنه تلقى العلم عن شيخه أربع سنوات وهذا ما يدل على أن أقل مدة ليحصل طالب العلم على الإجازة هي أربع سنوات[152].

ومن خلال البحث وجدنا أن غالبية فقهاء ومدرسي وطلاب النظاميات سكنوا فيها خاصة وأن أكثرهم قصدوها من أماكن بعيدة للتفقه فيها. وكان النظام يمنح الطلبة المتميزين (ألقاب شرف)[153].

أما مدارس النظام الأخرى فقد أنشأها في المشرق الإسلامي وفي مدن تحتل مركز القيادة والتوجيه الفكري للسلطنة السلجوقية كأصبهان[154]. خاصة أنه وجد المجال خالياً والمناخ ملائماً لنشر مذهبها وفكرها وغياب المنافس لها[155]، فأنفق عليها النظام فقدرت نفقاتها بعشرة آلاف دينار[156]. وبنى مدرسة بنيسابور وأخرى بطوس وكانت لهما أوقاف عظيمة[157]، وتولى شيخ الشافعية إمام الحرمين أبو المعالي الجويني صاحب التصانيف نظامية نيسابور وبقي ثلاثين سنة فيها بدون مزاحم له المحراب والمنبر والخطابة والتدريس وكان يقعد بين يديه كل يوم ثلاث مائة فقيه[158] وكانت قاعات الدرس على شكل مراقي (درج) حيث يكرر الدرس في كل مرقاة[159]، لإيصال المعلومات للطلبة.

كما بنى مدرسة بمرو، وهراة، وبلخ، والبصرة، والموصل[160] وأجرى على فقهائها ومدرسيها الجرايات العظيمة حتى ينقطعوا للعلم والتأليف.

اختيار النظام لفقهاء ومدرسوا النظاميات

لما تقلد نظام الملك الوزارة وقدم بغداد التي كانت قبلة الفقهاء والعلماء والأدباء أراد أن يسمع من شيوخها فكتبوا له الأسماء[161]، خاصة وأنه كان على علم ودراية بالعلوم الشرعية. لذا نرى أنه عندما قام بإنشاء المدارس قام باختيار الأساتذة بعناية تامة حيث كانوا أعلام عصرهم، فكان لا يجيز تعيين الفقيه إلا بعد أن يستمع إليه ويرى فيه غزارة علم، وقوة منطق[162]. أو صاحب حجة في الجدل والمناظرة[163]، فيوجهه إلى المسلك الذي يراه أهلاً له[164]. وكان الخليفة المقتدي يزور المدرسة ويقوم أحياناً بتعيين الأساتذة فيها بنفسه، ولثقته بمدرسي النظامية فقد كان البعض منهم رسل له إلى ملوك الآفاق في الأمور المهمة والتي تتعلق بشؤون البلاد[165].

لقد درس بالنظامية بعض الفقهاء الذين عرفوا بالزهد والتصوف كالإمام أبو حامد الغزالي (ت505هـ)[166]، والسهروردي (ت563هـ)[167] والكثير ممن طافت شهرتهم الآفاق من الأئمة الكبار حتى كان إذا قدم أحدهم للتدريس يخرج إليه العلماء وأرباب الدولة وحجاب

الخليفة لاستقباله[168]، وهذا ما شجع الكثير من العلماء والفقهاء لطلب شرف التدريس بالنظاميات، حتى أصبح في بعض الأحيان يتناوب مدرسان على تدريس مادة معينة فيدرس هذا يوماً وهذا يوم[169].

وكان لكل مدرس نائب ينوب عنه بالتدريس في فترة غيابه، ثم المعيد الذي يختاره المدرس من بين طلبته المتميزين ليساعد الطلبة في فهم مواضع الدرس، وقد يكونون هؤلاء المعيدون مدرسون في مكان آخر[170].

ومن الجدير بالذكر أن مدارس النظام وإن كانت الغاية منها تدريس العلوم الشرعية عامة وفقه المذهب الشافعي خاصة إلا أننا نجد أن بعض ذوي الاختصاصات العلمية كانوا يترددون عليها للتفقه فيها وإلقاء المحاضرات باختصاصاتهم فمنهم من اشتهر بصناعة الطب وفاق بها[171]، ومنهم ممن اشتهر بعلم الحساب والفرائض[172].

وفضلاً عن تعيين النظام للأساتذة بمدارسه نجد أنه كان يختار من يجلس للوعظ فيها، حيث كانت تعقد فيها مجالس للوعظ والمناظرة فيحضرها بنفسه، ولم يكن الواعظ شافعي المذهب فقط فقد وعظ فيها فقهاء الحنفية أيضاً[173] حيث تعقد الحلقات يوم الجمعة بعد صلاة العصر، فيلقي الواعظ خطبته وهو جالس على كرسي، وعلى يساره معيدان يعيدان كل ما يمليه، ثم بعد ذلك تطرح عليه أسئلة من الحاضرين فيجيب على كل سؤال[174]، وهذا ما نراه الآن في الندوات العلمية. لقد تميز أساتذة وطلاب المدارس النظامية بلباس خاص بهم يصرف لهم يسمى (بالخلعة) وكان مرتدوا هذا اللباس موضع احترام وتقدير العامة[175].

ولابد من الذكر أن نفقات المدارس النظامية كانت كبيرة خاصة وإنها أول عمل رسمي تولت الدولة رعايته فوفرت له إمكانات دولة، من أوقاف عظيمة، وعقارات محبسة تتصير للفقهاء والمدرسين ويجرون بها على الطلبة والموظفين[176].

لقد كانت أفضال النظام شاملة سابغة على كل طالب أو زاهد متعبد فكان يخرج من بيوت الأموال ستمائة ألف دينار كل سنة حتى وشى به الوشاة إلى السلطان ملكشاه قائلين: «إن هذا المال المخرج من بيوت الأموال يقام به جيش يركز رايته على سور القسطنطينية»، فعاتبه على ذلك فأجابه: «هؤلاء جيوش الليل إذا نامت جيوشك قاموا بين يدي ربهم فأرسلوا دموعهم وأطلقوا بالدعاء ألسنتهم... فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون

وتنصرون بدعائهم»[177]. إن هذه الجرايات الكبيرة جعلت من مدارس النظام قبلة للكثير من فقهاء المذاهب الأخرى فقد ذكر ابن الجوزي (ت597هـ) إن البعض تخلى عن مذهبه إما عن اقتناع، أو طمعاً بالعز والجرايات وقد يكون بحسب نيته ارتفاعاً[178].

وهذا ما أنكره بعض علماء وفقهاء ما وراء النهر فكانوا ما بين آسف ومستنكر لأنهم يرون أن الفقيه يرى طلب العلم لذاته وليس للاحتراف والتكسب[179]. لذا نجد أن النظام كان يرفض أو يعزل من المدرسين ما كان لفقهاء المدرسة فيه وجهة نظر يقنع بها[180]، عند ذلك تخلع عنه كسوته (الخلعة) من قبل ممثل النظام وغالباً ما كان أحد أولاده[181].

الخاتمة

ثبت لدي بعد البحث كثير من الحقائق المهمة أوجزها بما يلي:

1- أن دخول السلاجقة بغداد لم يغير من وضع الخلافة العباسية التي كانت ترزح تحت الاحتلال البويهي إلا الندر اليسير، رغم ادعائهم نصرة الخلافة، حيث سيطروا على كل مقاليد الأمور المالية والإدارية والعسكرية، مما زاد في تدهور الأمور.

2- ظهرت بعض الشخصيات المصلحة في بلاط السلاجقة والتي أخلصت لدينها فعملت على إعلاء شأن الإسلام بقدر ما استطاعت من إمكانات كالوزير السلجوقي نظام الملك الذي آزر الخلفاء العباسيين الذين عاصرهم.

3- كان الوزير نظام الملك من خيرة وزراء السلاجقة، مصلحاً متديناً، ورعاً، عمل جاهداً على الحد من انتشار الفتن المذهبية.

4- في زمن الوزير نظام الملك ازدهرت الحركة الفكرية ببغداد والمشرق من خلال قيامه ببناء المدارس النظامية، فأصبحت بغداد قبلة للفقهاء والأدباء وطلبة العلم، فازدهرت في زمنه حركة التأليف من خلال تشجيعه لذلك وتوفير لها الأسباب من سكن ومأكل، ورواتب مجزية.

5- كان لنظام الملك أثر كبير في نشر المذهب الشافعي في العراق والمشرق كما ساهم في بث الوعي الديني ومحاربة الغلو والتطرف والأفكار المنحرفة خدمة للإسلام.

6- إن المدارس التي أنشأها نظام الملك أسدت للعلم خدمة جليلة، إذ أنها كانت البذرة الأولى لتأسيس الجامعات العالمية الحديثة ومن كافة النواحي المالية والإدارية والعلمية وطرائق التدريس فيها لنيل الشهادات العلمية التخصصية.

الهوامش

(1) رايس: تمارا تاليوت، السلاجقة، تاريخهم وحضارتهم ترجمة لطفي خوري وإبراهيم الداقوقي، (بغداد، مطبعة الإرشاد، 1968م)، ص17.

(2) ابن خلدون: عبد الرحمن، (ت808هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في معرفة أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1957م)، 282/3.

(3) اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب العباسي، (ت284هـ)، كتاب البلدان، (بيروت، دار صادر)، 163/1.

(4) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، (ت310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م)، 126/1.

(5) فاروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، (بيروت، مؤسسة المطبوعات العربية، 1982م)، ص250.

(6) ابن خلدون، العبر، 3/5.

(7) نهر سيحون هو نهر كبير يفصل بين بلاد الترك، وبلاد الإسلام. ينظر: (ابن الأثير، الكامل، 402/10).

(8) بارتولد، تاريخ الترك في آسيا الوسطى، ترجمة أحمد العيد، (مكتبة الإنجلو المصرية، 1958م)، ص106.

(9) ابن الأثير: أبو الحسن علي بن محمد الشيباني، (ت630هـ)، الكامل في التاريخ، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1965م)، 236/8.

ابن كثير: إسماعيل بن عمر الدمشقي، (ت774هـ)، البداية والنهاية، (بيروت، مطبعة المعارف)، 48/12.

(10) جند: مدينة عظيمة في بلاد تركستان بينها وبين خوارزم عشرة أيام قريبة من نهر سيحون. ينظر: الحموي: شهاب الدين ياقوت بن عبد الله، (ت626هـ)، معجم البلدان، (بيروت، دار صادر، 1956م)، 127/2.

(11) رايس، السلاجقة، ص21.

(12) الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ)، رسالة في مناقب الترك ضمن رسائل الجاحظ، (القاهرة، 1962م)، ص60.

البنداري: أبو الفتح بن علي بن محمد، (ت643هـ)، تاريخ دولة آل سلجوق، (مصر، مطبعة الموسوعات، 1900م)، ص7.

(13) الراوندي: محمد بن علي، (ت599هـ)، راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية، ص145.

(14) المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي، (ت845هـ)، السلوك في معرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، (القاهرة، 1958م)، 3/1.

(15) الجميلي، رشيد عبد الله، إمارة الموصل في العصر السلجوقي (بغداد، 1980م)، ص235.

(16) رايس، السلاجقة، ص24.

(17) ابن الأثير، الكامل، 237/8.

(18) ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، (ت597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992م)، 163/8.

(19) فريد بك، محمد، تاريخ الدولة العثمانية، (بيروت، دار النفائس، 1982م)، 61/1.

(20) رايس، السلاجقة، ص27.

(21) م.ن. ص18.

[22] أنيس، محمد، الدولة العثمانية والمشرق الإسلامي، (القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية)، ص12–13.

[23] البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، (ت279هـ)، فتوح البلدان، ص405–409.

[24] البيهقي، أبو الفضل محمد بن حسين، (ت470هـ)، تاريخ البيهقي، ترجمة يحيى الخشاب وصادق نشأت، (مصر، دار الطباعة الحديثة)، ص34.

[25] حسنين، عبد المنعم محمد، دولة السلاجقة، (مكتبة الإنجلو المصرية، 1975م)، ص7.

[26] ناجي، عبد الجبار وآخرون، الدولة العربية في العصر العباسي، (بغداد، مطبعة التعليم العالي، 1989م)، ص387.

[27] ابن الأثير، الكامل، 481/9.

[28] ابن كثير، البداية والنهاية، 43/12.

[29] الراوندي، راحة الصدور، 67. رايس، السلاجقة، ص28.

[30] ناجي، الدولة العربية، ص384.

[31] الراوندي، راحة الصدور، ص166.

[32] الراوندي، راحة الصدور، ص167.

[33] البنداري، دولة آل سلجوق، ص9.

[34] ابن الأثير، الكامل، 71/8.

[35] الصلابي، علي محمد، دولة السلاجقة، (القاهرة، دار النشر والتوزيع الإسلامية، 2006م)، ص45.

[36] نود أن نذكر أن الجند الأتراك الذين استقدمهم الخلفاء العباسيين قد كثروا بدولة الخلافة وخدموها في عصر قوتها ولكن نرى أنهم كلما أمسوا بالخلافة ضعفاً وتفككاً سيطروا على شؤون الدولة. (ينظر، ناجي، الخلافة العباسية، ص161).

(37) العيار من الرجال الذي يخلي نفسه وهواها ولا يردعها ويزجرها فيسلب الأسواق ودور الأغنياء والتجار وأصحاب المراكز العليا. ينظر: ابن تغرى بردي الأتابكي، (ت874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (مصر، المؤسسة العامة للتأليف)، 278/2.

(38) ابن الأثير، الكامل، 575/9.

(39) الراوندي، راحة الصدور، ص156.

(40) الخضري، محمد بك، الدولة العباسية، (القاهرة، مؤسسة المختار، 2003م)، 358.

(41) الجبوري، حمد أسود خلف، العلاقات بين الخلفاء العباسيين والسلاطين السلاجقة للفترة (447–590هـ)، رسالة ماجستير، (جامعة الموصل، كلية التربية، 1993م)، ص4.

(42) ابن كثير، البداية، 66/12.

(43) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، (ت463هـ)، تاريخ بغداد، (بيروت، دار الكتب العلمية)، 399/9.

(44) ابن خلدون، العبر، 564/4.

(45) ابن كثير، البداية، 84/12.

(46) ابن كثير، البداية، 66/12. الذهبي، محمد بن أحمد بن قايماز، (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993م)، 138/15.

(47) الخضري، الدولة العباسية، ص390.

(48) البنداري، دولة آل سلجوق، ص9–10.

(49) البنداري، دولة آل سلجوق، ص17.

(50) ناجي الدولة العربية، ص397.

(51) الراوندي، راحة الصدور، ص175. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، (مصر، مكتبة النهضة، 1966م)، 452/3.

(52) ابن الأثير، الكامل، 8/10.

(53) ابن العماد، عبد الحي بن أحمد الدمشقي الحنبلي، (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت، دار الكتب العلمية)، 295/2.

(54) ابن كثير، البداية، 65/12.

(55) ابن كثير، البداية، 86/12.

(56) ابن العماد، شذرات الذهب، 295/2.

(57) ابن خلدون، المقدمة، 207.

(58) الفراء، محمد بن الحسين الحنبلي، (ت458هـ)، الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، (مصر، مطبعة الحلبي)، ص13.

(59) الماوردي، علي بن محمد البصري، (ت450هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (بيروت، دار الكتب العلمية)، ص29.

(60) محمد، أمين مفيد، التاريخ العربي الإسلامي، (بغداد، الوفاق للطباعة، 1998م)، ص135.

(61) الذهبي، سير أعلام، 176/19.

(62) السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت911هـ)، تاريخ الخلفاء، (مصر مطبعة السعادة، 1952م)، 420/1. ابن تغرى بردي، النجوم الزاهرة، 195/5.

(63) ابن كثير، البداية، 90/12. ابن خلدون، العبر، 238/3.

(64) طوس: مدينة بخراسان بينها وبين نيسابور نحو عشر فراسخ. (ينظر: الحموي، معجم البلدان، 49/4).

(65) ابن الجوزي، المنتظم، 64/9.

(66) ابن الأثير، الكامل، 340/4.

(67) ابن الأثير، الكامل، 480/8.

(68) ابن الجوزي، المنتظم، 64/9.

(69) الخضري، الدولة العباسية، ص400.

(70) الزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي، (ت1396هـ)، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002م)، 202/2.

(71) تعتبر معركة ملا ذكرد من المعارك الفاصلة في التاريخ ويسميها بعض المؤرخين بالملحمة الكبرى وتعد أكبر نكسة في تاريخ الإمبراطورية البيزنطية حيث أُسر رومانوس ملك الروم وأصبحت الأراضي البيزنطية (آسيا الصغرى) تحت سيطرة السلاجقة. ينظر: الجنزوري علية، الحروب الصليبية- المقدمات السياسية، (القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب)، ص211.

(72) ابن كثير، البداية، 90/2.

(73) السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، (ت771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، (الجيزة، دار هجر للطباعة، 1992م) 322/4.

(74) المقدسي: شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل، (ت665هـ)، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997م)، 121/1.

(75) البنداري، دولة آل سلجوق، ص52.

(76) ابن كثير، البداية، 106/12.

(77) م. ن، 106/12، السيوطي، تاريخ الخلفاء، 422/1.

(78) ابن الأثير، الكامل، 396/8.

(79) السبكي، طبقات الشافعية، 322/4. ابن تغرى بردي، النجوم الزاهرة، 136/5.

(80) ابن تغرى بردي، النجوم الزاهرة، 132/5.

(81) السبكي، طبقات الشافعية، 324/4.

(82) ابن الجوزي، المنتظم 68/9، ابن كثير، البداية، 90/12.

(83) ابن الأثير، الكامل، 480/8.

(84) ابن كثير، البداية، 144/12، السبكي، طبقات الشافعية، 313/4.

(85) ابن الجوزي، المنتظم، 60/9. الذهبي، محمد بن أحمد بن قايماز، (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، 96/19.

(86) ابن كثير، البداية، 141/12.

(87) ابن الأثير، الكامل، 481/8.

(88) الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد، (ت520هـ)، سراج الملوك في سلوك الملوك، (بيروت، دار الكتاب)، 104/1.

(89) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 315/4.

(90) ابن الأثير، الكامل، 481/8.

(91) ابن الأثير، الكامل، 481/8، ابن كثير، البداية، 144/12.

(92) أبو علي الفارمذي: شيخ من شيوخ الصوفية في خراسان امتاز بحسن العبارة ورقة الألفاظ حصل له عند النظام قبول خارج الحد. (ينظر: الذهبي، سير أعلام، 565/1).

(93) ابن الأثير، الكامل، 481/8، ابن كثير، البداية، 144/12.

(94) ابن الجوزي، المنتظم، 296/8.

(95) ابن العماد، شذرات الذهب، 14/2.

(96) نظام الملك: الحسين بن علي بن إسحاق الطوسي، (ت485هـ)، سياست نامة، (سير الملوك)، (قطر، دار الثقافة، 1986م)، 50/1.

(97) علال: خالد كبير، الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين، (الجزائر، دار الإمام مالك، 2005م)، ص26.

(98) الذهبي، سير أعلام، 8/19. السبكي، طبقات الشافعية، 393/3.

(99) ابن الأثير، الكامل، 341/4.

(100) ابن الجوزي، المنتظم، 58/9.

(101) المقدسي، كتاب الروضتين، 96/1.

(102) الصلابي، دولة السلاجقة، ص286.

(103) أبو نصر القشيري الإمام المفسر الأشعري المذهب قدم بغداد من نيسابور وجلس للوعظ في المدرسة النظامية برع في العربية والنظم والنثر والتأويل اشتهر ذكره. (ينظر: الذهبي، سير أعلام، 425/19).

(104) ابن الجوزي، المنتظم، 312/8. ابن كثير، البداية، 117/2.

(105) الذهبي، سير أعلام، 425/19.

(106) ابن الجوزي، المنتظم، 312/8.

(107) ابن كثير، البداية، 117/12.

(108) كان الأنصاري من لسان التذكير والتصوف من سلاطين العلماء روى الأحاديث وكان بارعاً في اللغة. (ينظر: الذهبي، سير أعلام، 505/18).

(109) الذهبي، سير أعلام، 511/18.

(110) الطرطوشي، سراج الملوك، 104/1.

(111) البنداري، تاريخ آل سلجوق، ص56−57.

(112) المقدسي، كتاب الروضتين، 93/1.

(113) البنداري، تاريخ آل سلجوق، ص55.

(114) ابن كثير، البداية، 90/12.

(115) ابن كثير، البداية، 106/12.

(116) البنداري، دولة آل سلجوق، ص55.

(117) البنداري، دولة آل سلجوق، ص55.

(118) م.ن، ص45.

(119) ابن شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد، (ت851هـ)، طبقات الشافعية، (بيروت، عالم الكتب، 1987م)، 312/4.

(120) الذهبي، سير أعلام، 96/19.

(121) نظام الملك، سياست نامة، 80/1.

(122) السبكي، طبقات الشافعية، 317/4.

(123) ناجي، الدولة العربية، ص443.

(124) طرخان، إبراهيم علي، النظم في العصور الوسطى، (القاهرة، دار الكتاب العربي، 1968م)، ص11.

(125) حسين، أمين، تاريخ العراق في العصر السلجوقي، (بغداد، 1965)، ص207.

(126) الدوري، عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، (بيروت، دار الطلبة للطباعة، 1978م) ص89.

(127) رايس، السلاجقة، ص14.

(128) نظام الملك، سياست نامة، ص100.

(129) ابن الجوزي، المنتظم، 120/9. ابن الأثير، الكامل، 487/8.

(130) ابن الأثير، الكامل، 340/4. السبكي، طبقات الشافعية، 324/4.

(131) ابن الأثير، الكامل، 340/4.

(132) عارف، عبد الغني، نظم التعليم عند المسلمين، (دمشق، دار كنانة للطباعة)، ص89.

(133) الصلابي، علي محمد، عصر الدولة الزنكية ونجاح المشروع الإسلامي في مقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي، (القاهرة، دار التوزيع والنشر، 2006م)، ص491.

(134) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد، (ت703هـ)، رحلة ابن بطوطة، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985م)، 105/1.

(135) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص50. الطرطوشي، سراج الملوك، 104/1.

(136) ابن الجوزي، المنتظم، 146/10. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، (ت764هـ)، الوافي بالوفيات، (بيروت، دار الفكر)، 319/4.

(137) ابن بطوطة، رحلة، 105/1.

(138) هو إبراهيم بن علي بن يوسف شيخ الإسلام علماً وورعاً وزهداً وتصنيفاً واشتغالاً درس بالنظامية منذ إنشاءها وحتى وفاته. ينظر: الشيرازي، إبراهيم بن يوسف، (ت476هـ)، طبقات الفقهاء، (بيروت، دار القلم)، 4/1.

(139) ابن الجوزي، المنتظم، 66/9.

(140) إيمان، سعد، النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة لأبي إسحاق الشيرازي، دراسة وتحقيق، (جامعة أم القرى، كلية الشريعة، رسالة ماجستير، 2003م).

(141) السبكي، طبقات الشافعية، 216/4.

(142) المقدسي، كتاب الروضتين، 99/1. الصفدي، الوافي، 340/1.

(143) الصفدي، الوافي، 85/3.

(144) م.ن، 70/1.

(145) ابن الأثير، الكامل، 282/4.

(146) الزركلي، الأعلام، 157/1.

(147) هو يعقوب بن سليمان الأسفرايني (ت495هـ) برع بالأدب واللغة وكان خطاطاً. (ينظر: ابن شهبة، طبقات الشافعية، 359/5).

(148) هو يحيى بن علي الشيباني (ت502هـ) من أئمة اللغة والأدب له الكثير من المصنفات والمؤلفات قام على خزانة الكتب إلى ان توفي. (ينظر: الزركلي، الأعلام، 157/8).

(149) ابن خلدون، العبر، 477/3.

(150) القزويني، عبد الكريم بن محمد، (ت623ه)، التدوين في أخبار قزوين، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1987م)، 54/1.

(151) الصلابي، دولة السلاجقة، ص298.

(152) ابن شهبة، طبقات الشافعية، 209/4.

(153) رايس، السلاجقة، ص46.

(154) السبكي، طبقات الشافعية، 124/4.

(155) خالد علال، الأزمة العقيدية، ص179.

(156) السبكي، طبقات الشافعية، 62/7.

(157) الذهبي، سير أعلام، 94/19.

(158) الصفدي، الوافي، 251/6.

(159) السبكي، طبقات الشافعية، 233/7.

(160) الذهبي، سير أعلام، 96/19. السبكي، طبقات الشافعية، 313/4.

(161) ابن الجوزي، المنتظم، 98/9.

(162) الشحود، علي بن نايف، مشاهير أعلام المسلمين، (الرياض، 2006م)، ص61.

(163) ابن تغرى بردي، النجوم الزاهرة، 129/5.

(164) عبد الهادي، محمد رضا، نظام الملك الحسن بن علي، (الدار اللبنانية، 2005م)، ص356.

(165) النعيمي، عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1990م)، ص154.

(166) الغزالي: محمد بن محمد الطوسي، ولد بطوس صنف الكتب الحسان وقع له قبول واسع عند النظام فلقبه بزين الدين شرف الأمة كان يحضر مجلسه الأئمة الكبار. (ينظر: ابن الجوزي، المنتظم، 168/9).

(167) السهروردي: عبد الله بن محمد الفقيه الشافعي من أئمة المتصوفين الذي بنيت له رباطات للصوفية، ولي أمر نظامية بغداد. (ينظر: الزركلي، الأعلام، 49/4).

(168) ابن النجار البغدادي، محيي الدين بن الحسن، (ت643هـ)، ذيل تاريخ بغداد، (بيروت، دار الكتب العلمية)، 233/1.

(169) ابن كثير، البداية، 136/12. البنداري، تاريخ آل سلجوق، ص73.

(170) السبكي، طبقات الشافعية، 68/6، الزركلي، الأعلام، 56/2.

(171) ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أحمد بن القاسم، (ت668هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، (بيروت، مكتبة الحياة)، 271/1.

(172) الزركلي، الأعلام، 106/1.

(173) م.ن، 24/7.

(174) ابن جبير، محمد بن أحمد بن جبير الأندلسي، (ت614هـ)، رحلة ابن جبير، (بيروت، دار الكتاب اللبناني)، 158/1.

(175) الشحود، مشاهير أعلام المسلمين، ص32.

(176) ابن جبير، رحلة، 85/1. السبكي، طبقات الشافعية، 314/4.

(177) الطرطوشي، سراج الملوك، 104/1.

(178) ابن الجوزي، المنتظم، 93/9.

(179) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، (ت1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992م)، 22/1.

(180) الصفدي، الوافي، 274/6.

(181) عبد الهادي، نظام الملك، ص357.

قائمة المصادر والمراجع

1- **ابن الأثير**: محمد بن عبد الواحد الشيباني، (ت630هـ)، الكامل في التاريخ، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1965م).

2- **ابن أبي أصيبعة**: موفق الدين أحمد بن القاسم، (ت668هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، (بيروت، مكتبة الحياة).

3- **إيمان**: سعد الطويرقي، النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، 2005م).

4- **بارتولد**: تاريخ الترك في آسيا الوسطى، ترجمة أحمد العيد (مطبعة الإنجلو المصرية، 1958م).

5- **ابـن بطوطــة:** محمـد بـن عبـد الله، (ت703هـ)، رحلـة ابـن بطوطـة (بيـروت، مؤسسـة الرسالة، 1985م).

6- **الـبلاذري:** أحمـد بـن يحيـى بـن جـابر، (ت279هـ)، فتـوح البلـدان (بيروت، دار الكتـب العلمية، 1982م).

7- **البنـداري: أبـو** الفتح بن علي بن محمد، (ت643هـ)، تاريخ دولـة آل سلجوق، (مصـر، مطبعة الموسوعات، 1900م).

8- **البـهلال:** صالح بن فريج، الأحاديث والآثار الواردة في أحكام القرآن للهراسي (الرياض، دار طيبة، 1997م).

9- **البيهقي:** أبو الفضل محمد بن حسين، (ت470هـ)، تاريخ البيهقي (مصر، دار الطباعة الحديثة، 1965م).

10- **ابـن تغـرى بـردي:** جمـال الـدين أبـي المحاسـن يوسـف الأتـابكي، (ت874هـ) النجـوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (مصر، المؤسسة المصرية للطباعة).

11- **الجـاحظ:** أبـو عثمـان عمـرو بـن بحـر، (ت255هـ)، رسـالة فـي مناقـب التـرك ضـمن رسائل الجاحظ، (القاهرة، 1962م).

12- **الجبـوري:** حمـد أسـود خلـف، العلاقـات بـين الخلفـاء العباسـيين والسـلاطين السـلاجقة (رسالة ماجستير، جامعة الموصل، كلية التربية، 1993م).

13- **ابـن جبيـر:** محمـد بـن أحمـد الأندلسـي، (ت614هـ)، رحلـة ابـن جبيـر، (بيـروت، دار الكتاب اللبناني، 1985م).

14- **الجميلي:** رشيد عبد الله، إمارة الموصل في العصر السلجوقي، (بغداد، 1980م).

15- **الجنـزوري:** عليـة، الحـروب الصـليبية والمقـدمات السياسـية، (القـاهرة، الهيئـة العامـة للكتاب).

16- **ابن الجوزي:** أبو الفرج عبد الرحمن بن علـي، (ت597هـ)، المنتظم في تـاريخ الملـوك والأمم، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992م).

17- **حـاجي خليفـة:** مصـطفى بـن عبـد الله القسطنطيني، (ت1067هـ)، كشـف الظنـون عـن أسامي الكتب والفنون، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992م).

18- **حسن:** إبراهيم حسن، تـاريخ الإسـلام السياسـي والـديني والثقـافي والاجتمـاعي، (مصـر، مكتبة النهضة، 1966م).

19- **حسنين**: عبد المنعم محمد، دولة السلاجقة، (مكتبة الإنجلو المصرية، 1975م).
20- **حسين**: أمين، تاريخ العراق في العصر السلجوقي، (بغداد، مطبعة النهضة، 1965م).
21- **الحموي**: ياقوت بن عبد الله، (ت626هـ)، معجم البلدان (بيروت، دار الفكر، 1965م).
22- **ابن خلدون**: عبد الرحمن، (ت808هـ).
- العبر وديوان المبتدأ والخبر، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1957م).
- المقدمة، بيروت، (دار الكتاب اللبناني، 1957م).
23- **الدوري**: عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت، دار الطلبة للطباعة، 1978م).
24- **الذهبي**: محمد بن أحمد بن قايماز، (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993م).
25- **الراوندي**: محمد بن علي، (ت599هـ)، راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية، ترجمة، عبد المنعم حسنين، فؤاد الصياد، (مصر، 1960م).
26- **رايس**: تمارا تاليوت، السلاجقة تاريخهم وحضارتهم، ترجمة لطفي خوري وإبراهيم الداقوقي، (بغداد، مطبعة الإرشاد، 1968م).
27- **الزركلي**: خير الدين بن محمود، (ت1396هـ)، الأعلام، (بيروت دار العلم للملايين، 2002م).
28- **السبكي**: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، (ت771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، (الجيزة، دار هجر للطباعة، 1992م).
29- **السيوطي**: عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت911هـ)، تاريخ الخلفاء (مصر، مطبعة السعادة، 1952م).
30- **الشحود**: علي بن نايف، مشاهير أعلام المسلمين، (الرياض، دار الريان، 2006م).
31- **بن شهبة**: أبو بكر بن أحمد بن محمد، (ت851هـ)، طبقات الشافعية (بيروت، عالم الكتب، 1986م).
32- **الشيرازي**: إبراهيم بن علي بن يوسف، (ت476هـ)، طبقات الفقهاء، (بيروت، دار القلم، 1998م).

33- **الصفدي:** صلاح الدين خليل بن أيبك، (ت764هـ)، الوافي بالوفيات، (بيروت، دار الفكر).

34- **الصلابي:** علي محمد.

- دولة السلاجقة، (القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2006م).
- عصر الدولة الزنكية، (القاهرة، دار التوزيع والنشر).

35- **الطبري:** أبو جعفر محمد بن جرير، (ت310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م).

36- **طرخان:** إبراهيم علي، النظم الإقطاعية في العصور الوسطى، (القاهرة، دار الكتاب العربي، 1968م).

37- **الطرطوشي:** أبو بكر محمد بن الوليد، (ت520هـ)، سراج الملوك في سلوك الملوك، (بيروت، دار الكتاب اللبناني).

38- **عارف:** عبد الغني، نظم التعليم عند المسلمين، (دمشق، دار كنانة للطباعة).

39- **عبد الهادي:** محمد رضا محبوبة، نظام الملك، (الدار المصرية اللبنانية، 2005م).

40- **علال:** خالد كبير، الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين (5-6) الهجريين، (الجزائر، دار مالك، 2005م).

41- **ابن العماد:** عبد المحي بن أحمد الدمشقي، (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت، دار الكتب العلمية).

42- **فاروق:** عمر فوزي، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، (بيروت، مؤسسة المطبوعات العربية، 1980م).

43- **الفراء:** أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي، (ت458هـ) الأحكام السلطانية، (مصر، مطبعة الحلبي، 1986م).

44- **فريد بك:** محمد، تاريخ الدولة العثمانية، (بيروت، دار النفائس، 1982م).

45- **القزويني:** عبد الكريم بن محمد الرافعي، (ت623هـ)، التدوين في أخبار قزوين، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1987م).

46- **ابن كثير:** إسماعيل بن عمر الدمشقي، (ت774هـ)، البداية والنهاية، (بيروت، مطبعة المعارف).

47- **المـاوردي:** أبـو الحسـن علـي بـن محمـد البصـري، (ت 458هـ)، الأحكـام السـلطانية والولايات الدينية، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1965م).

48- **محمد:** أمين مفيد، التاريخ العربي الإسلامي، (بغداد، دار الوفاق للطباعة، 1998م).

49- **محمد:** أنيس، الدولة العثمانية والمشرق العربي، (القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية).

50- **المقدسي:** شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل، (ت665هـ)، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997م).

51- **المقريـزي:** تقـي الـدين أحمـد بـن علـي، (ت845هـ)، السـلوك فـي معرفـة دول الملـوك، (القاهرة، 1958م).

52- **نــاجي:** عبـد الجبـار وآخـرون، الدولـة العربيـة فـي العصـر العباسـي، (بغـداد، مطبعـة التعليم العالي، 1989م).

53- **ابن النجار:** محب الدين بن الحسن البغدادي، (ت643هـ)، ذيل تاريخ بغداد، (بيروت، دار الكتب العلمية).

54- **نظـام الملـك:** أبـو علـي الحسن الطوسـي، (ت485هـ)، سياسـت نامـه أو سـير الملـوك، (قطر، دار الثقافة، 1986م).

55- **النعيمي:** عبد القادر بن محمد، (ت927هـ)، الدارس في تاريخ المدارس، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1990م).

56- **اليعقوبي:** أحمد بن محمد العباسي، (ت284هـ)، كتاب البلدان، (بيروت، دار صادر).

سياسات الاستخدام وانتقال اليد العاملة العربية

(مع الإشارة إلى الدول المصدرة لليد العاملة)

أ.م.د.راوية عبد الحميد

م.د. لورنس يحيى صالح

المقدمة:

تحتل دراسة اليد العاملة موقعاً متميزاً في الفكر الاقتصادي المعاصر لأهميته وارتباطه الوثيق بالتطورات الاقتصادية والاجتماعية التي تمر بها المنطقة العربية ودورها في بلورة السياسات والإجراءات الملائمة لزيادة أو تقليل مصادر عرض اليد العاملة وتنظيم الطلب عليها بالتحديد مع حجم الاحتياجات لها وتطويرها وتهيئتها للدخول إلى سوق العمل.

فرضية البحث:

إن غياب آليات تخطيط القوى العاملة وعشوائية انتقال اليد العاملة وسياسات الاستخدام في أقطار الوطن العربي، أضعف دور سوق العمل وآلياته (العرض والطلب) في تحقيق التوازن والاستخدام الكامل لليد العاملة.

أهداف البحث:

1- التعرف على سياسات استخدام اليد العاملة وإمكانية تعبئة فائض اليد العاملة لسد احتياجات الدول العربية منها.

2- التعرف على الآثار الإيجابية والسلبية لسياسات الاستخدام وانتقال اليد العاملة في الوضع الاقتصادي والاجتماعي للدول العربية.

3- بحث إمكانية التوصل إلى سياسة مثلى لاستخدام اليد العاملة.

منهجية البحث:

لصعوبة الحصول على بيانات تفصيلية موحدة ولفترة زمنية متقاربة للقوى العاملة في أقطار الوطن العربي، فقد اعتمد هذا البحث على ما هو متاح من البيانات التي تم الحصول عليها وعلى الدراسات السابقة الخاصة بهذا الموضوع، بإتباع منهج تحليلي وصفي للبيانات المتاحة مع الإشارة إلى اليد العاملة في الدول المصدرة لها.

وقد جرى تقسيم البحث إلى ثلاث أقسام كما يأتي:

القسم الأول: خصائص السكان واليد العاملة في الوطن العربي.

القسم الثاني: سياسات الاستخدام.

القسم الثالث: السياسات المفترضة لاستخدام اليد العاملة.

وأخيراً جرى استعراض للجداول الإحصائية التي تم الحصول عليها والتي لها علاقة بالبحث، مع الإشارة إلى أهم الاستنتاجات والتوصيات التي توصل إليها البحث.

القسم الأول
خصائص السكان واليد العاملة العربية

تهتم سياسات تنمية الموارد البشرية بالنمو الكمي والنوعي للسكان، فالنمو الكمي يتكون أساساً من ثلاثة أجزاء:

أولا: النمو الطبيعي لليد العاملة العربية والذي يرتبط أساساً بالنمو الطبيعي للسكان.

ثانيا: معدل المساهمة في قوة العمل.

ثالثا: نمط الهجرة.

أما النمو النوعي فيعتمد أساساً على المستوى التعليمي والصحي والغذائي للسكان بشكل عام وكذلك حالتهم النفسية والاجتماعية.

وسوف نتطرق بإيجاز إلى هذه العوامل المتعددة.

أولا : النمو الطبيعي لليد العاملة العربية.

1. التحول الديموغرافي في الوطن العربي:

يقدر عدد سكان الوطن العربي عام 2008 بحوالي 338 مليون نسمة بزيادة معدلها 2,5% سنوياً، وقد تراوحت معدلات النمو الطبيعي للسكان بين أقطار المنطقة بين 1,2% و4,1%*، وهي تعتبر من أعلى معدلات النمو الطبيعي في العالم وتدل على نمط يعكس مرور المنطقة في المراحل الأولى لعملية التحول الديموغرافي التي يمر بها العالم النامي، فقد استمرت الخصوبة في المحافظة على مستوياتها المرتفعة عدا حالات استثنائية قليلة انخفضت فيها تلك المستويات، وقد صاحب ذلك انخفاض حاد في معدل الوفيات نتيجة

* ينمو سكان الوطن العربي بمعدل سنوي 2,5 % للمدة 2005–2010، وهي تتراوح في عموم الدول العربية ما بين 1,2 % في لبنان إلى 4,1 % في موريتانيا وكما موضح في الجدول (1) في نهاية البحث.

لتحسن الوضع الصحي، وقد غلبت فئات العمر الصغرى في الهرم السكاني كما هو الحال في معظم الدول النامية. وقد نجم عن هذين الاتجاهين المتعاكسين ارتفاع حاد في معدل الزيادة الطبيعية للسكان (معدل المواليد الخام– معدل الوفيات الخام).

ومن المؤشرات المطروحة نستنتج احتمال استمرار معدلات النمو السكانية العالية في الوطن العربي في القرن الحادي والعشرين. ويعني هذا أن اكتمال هذا التحول الديموغرافي في الوطن العربي لن يتحسن بشكل واضح حتى وقت متقدم من القرن الحادي والعشرين.

وبالطبع يعني هذا أن الزيادة الطبيعية لليد العاملة الوطنية ستستمر بالزيادة لمدة ربع قرن على الأقل لجميع البلاد العربية.

ونظراً للتطورات والأحداث السريعة وغير المنتظمة التي واجهت ومازالت تواجه الوطن العربي في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتي تؤثر في معدل المشاركة في قوة العمل داخل الدولة الواحدة وفيما بين الدول العربية وفي نمط هجرة اليد العاملة، أدت دوراً هاماً في صعوبة تخطيط الموارد البشرية في المنطقة وذلك لعدم ثبات هذه الأنماط وصعوبة تقدير تطوراتها المستقبلية.

2. وضع اليد العاملة ونموها الطبيعي في الوطن العربي:

يقدر عدد السكان في سن العمل (الطاقة البشرية) في الوطن العربي بحوالي 136 مليون نسمة عام 2008 وبزيادة سنوية تقدر بـ3%[*]. ويتضح من البيانات المنشورة في القسم الأخير من هذا البحث، أن قطاع الزراعة لازال هو القطاع الرئيسي الذي يضم أكبر نسبة من العمالة في أغلب البلدان العربية، ولو أنه واجه تقلصاً نسبياً كبيراً في حجم اليد العاملة في بعض الأقطار منذ فترة الستينات والسبعينات من القرن الماضي حيث انخفضت نسبة العمالة في القطاع الزراعي بينما تضاعفت في قطاع الخدمات.

---

[*] بالاعتماد على الجدول (1)، (2) في القسم الرابع من هذا البحث وللمدة 1996–2008، حيث تشكل القوى العاملة 38,4% من إجمالي السكان كمعدل لعموم الدول العربية لعام 2008 وعلى هذا الأساس تم إيجاد السكان في سن العمل في الدول العربية من خلال: السكان في سن العمل = نسبة القوى العاملة من مجموع السكان لمدة معينة مضروبة في مجموع السكان لنفس المدة.

لكن هذا التغير في اتجاه اشتغال اليد العاملة لا يعتبر بالضرورة تطوراً إيجابياً في البنية الاقتصادية، فإن نسبة مساهمة القطاع الزراعي في تكوين الناتج المحلي الإجمالي مستمرة في الانخفاض بمعدلات تفوق نسبة تقلص العمالة بهذا القطاع، بالرغم من أن القوى العاملة في القطاع الزراعي هي 40% كمعدل لإحدى عشر دولة عربية كما هو موضح في الجدول (3) في القسم الرابع من هذا البحث، في حين أن تضخم العاملين في قطاع الخدمات لا يعكس بالضرورة تطوراً متناسقاً في البنية الاقتصادية والاجتماعية العربية نظراً لارتباط هذا القطاع ببعض الفروع الطفيلية غير المنتجة وهذا ما يوضحه الجدول (5) الخاص بدول الخليج وبعض الدول العربية، أما القطاع الصناعي فمازال يمثل المركز الأخير في نسبة تشغيل اليد العاملة.

يتضح مما سبق أن الطاقة البشرية ستستمر في الزيادات بمعدلات مرتفعة ربما إلى منتصف هذا القرن وهذا يشكل تحدياً كبيراً للأقطار العربية في الأمد البعيد ويحتاج إلى تخطيط جدي يتعلق بالهيكل الأساس للبنية الاجتماعية والاقتصادية.

أما الزيادة في اليد العاملة فهي لا تقل عن معدلات الزيادة السكانية وسوف تعتمد معدلات نموها على التطورات المستقبلية في معدل المساهمة في قوة العمل وبالذات مشاركة المرأة وكذلك نسبة الاعتماد على اليد العاملة غير العربية والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعوامل اقتصاديات النفط وبنمط التنمية في البلاد المستوردة لليد العاملة وبعوامل سياسية واجتماعية مختلفة من الصعب التنبؤ باتجاهاتها بدقة.

ثانيا : معدل المساهمة في قوة العمل.

هناك عوامل ديموغرافية تؤثر في معدل المساهمة الخام في قوة العمل وترجع أساساً إلى اتساع قاعدة الهرم السكاني (التوزيع العمري) مما يحدد نسبة السكان في سن العمل ويرجع اتساع قاعدة الهرم السكاني إلى ارتفاع معدلات الخصوبة لذا فإن صغار السن الذين هم دون سن 15 سنة يمثلون ما يقارب نصف السكان في الوطن العربي.

كما إن انخفاض مشاركة الإناث في قوة العمل هي العامل الثاني الهام المؤثر في معدل المشاركة. ومما لاشك فيه أن الزيادة في تعليم الإناث سوف يكون له أثر إيجابي في إمكانية مشاركتهم المستقبلية في سوق العمل وفي تغيير المسار التقليدي لمشاركة المرأة في

سوق العمل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى سيكون له تأثير سلبي على الخصوبة حيث سيؤدي إلى رفع سن الزواج مع تقليل النسبة العامة للخصوبة ومن ثم خفض نسبة الإعالة في الأمد المتوسط في الوطن العربي.

ثالثا: نمط الهجرة.

تعد الهجرة الخارجية لليد العاملة العربية وغير العربية للمنطقة من أهم وأخطر الظواهر الحالية في سوق العمل العربية، وعند دراسة واقع ونمط هجرة اليد العاملة في الوطن العربي يمكن تصنيف الهجرة نفسها أو تقسيم البلاد العربية على وفق اتجاه الهجرة وكما يلي:

1- انتقال اليد العاملة العربية إلى بلاد عربية.

2- انتقال اليد العاملة العربية إلى بلاد غير عربية.

3- انتقال اليد العاملة غير العربية إلى بلاد عربية.

كما يمكن تقسيم بلاد الهجرة كمستورد أو مصدر لليد العاملة (الماهرة وغير الماهرة) وهذا يعود إلى العوامل المؤثرة في كمية ونوعية اليد العاملة المطلوبة التي تعتمد أساساً على نمط الاستثمار، والكفاءة، والإنتاجية المطلوبة، وعلى طبيعة المجتمع، والتقاليد المرغوب المحافظة عليها في البلدان المستوردة والمصدرة على السواء.

واهتمامنا بهذا الموضوع ينحصر بعلاقته بتخطيط القوى البشرية في المنطقة والقيود التي يضعها هذا النمط على مدى وإمكانية التخطيط، حيث يعتبر الحجم الضخم لليد العاملة الوطنية المهاجرة نسبة إلى اليد العاملة الكلية في البلاد المصدرة، مصدراً مهماً لصعوبة التحكم في تنفيذ مخطط القوى العاملة حيث أن كمية انتقال اليد العاملة غير المتحكم فيها قد يزيد عن الإضافة الكلية الطبيعية لليد العاملة مما يؤثر على طبيعة سوق العمل في هذه البلدان، فالنمط العشوائي التي تميزت بها عملية تنقل اليد العاملة العربية في الحاضر والماضي القريب له آثاره السلبية التي بدأت في التراكم والتفاقم حيث ظهرت البطالة والنقص في الكفاءات جنباً إلى جنب.

والجدير بالذكر أن هذه العشوائية في تنقل اليد العاملة لها تأثير سلبي على تنمية الموارد البشرية الوطنية وجدوى عمل سوق العمل كمنظم لعوامل العرض والطلب في بلاد

الاستيراد، حيث يسبب ضغط على الأجور بما يقلل من صافي جدوى التدريب لليد العاملة الوطنية وبالتالي يقلل من أهمية التدريب كمصدر لزيادة الدخل، وبالطبع فإن اتجاه الطلب على اليد العاملة الوافدة يتغير تبعاً لتطور النمو الاقتصادي في البلاد المستوردة لليد العاملة حيث يزيد الاهتمام بالإنتاجية والمهارات العالية.

ويمكن أن نوضح هنا بعض أهم الايجابيات والسلبيات المرافقة لهجرة اليد العاملة في كلا الدول المصدرة والمستوردة لليد العاملة وكالاتي:

إن أهم الإيجابيات، التي حصلت عليها الدول المصدرة لليد العاملة هي تحويلات العمال المهاجرين من العملة الصعبة إلى بلدانهم الأم والتي شكلت نسبة كبيرة من الدخل القومي لهذه الأقطار إذ بلغت أكثر من 40% في كل من مصر واليمن على سبيل المثال، مما ساعد حكومات هذه الدول على تسديد جزء من استيراداتها خاصة وأن هذه التحويلات أفضل بكثير من القروض الخارجية وما يترتب عليها من فوائد.

ولكن المشكلة هي كيف تم التصرف بهذه التحويلات حيث لا توجد دراسات لكيفية توظيف هذه التحويلات لأغراض التنمية القومية خاصة إذا علمنا أن المهاجرين وعوائلهم يقلدون نمط الاستهلاك في الأقطار المستوردة ومن ثم ذهاب هذه التحويلات لتغطية السلع الاستهلاكية.

ويمكن أن نذكر إيجابية أخرى، أن الدول المصدرة استطاعت أن تخفض من حدة البطالة لديها عن طريق السماح بالهجرة على الرغم من افتقارها إلى خطط لليد العاملة لمعرفة هل هناك فائض فعلاً أم هو خلل في خطط التنمية ومن ثم عدم خلق فرص عمل لاستيعاب الراغبين في العمل.

أخيراً، ربما استفاد العمال المهاجرين من اكتساب خبرة ومهارة أثناء تأديتهم العمل في الدول المهاجرين إليها خاصة وأن هذه الدول استطاعت أن توظف التكنولوجيا الحديثة في عملها*.

---

* ليس بالضرورة خاصة إذا كانت دول المهجر عربية.

أما بالنسبة للسلبيات، فقد عانت الدول المصدرة لليد العاملة من خلل في هيكل القوى العاملة وافتقارها للمهارات والخبرات النادرة أحياناً، حيث تكون هجرة ذوي الخبرات والمهارات أسهل من غيرها من أنواع العمل.

كما عانت أيضاً من خلل في التركيب السكاني من حيث التوزيع العمري، حيث عادة ما يهاجر الشباب بالأعمار ما بين (20–45).

القسم الثاني
سياسات الاستخدام

إن استخدام القوى العاملة بكفاءة إنتاجية عالية هي أحد أهم الأهداف التنموية الأساسية في بلدان العالم الثالث، وتكتسب إشكالية التشغيل أبعاداً صعبة جداً في هذه البلدان (التي تتصف بوفرة نسبية في القوى البشرية) مما يترتب عليها مواجهتها، والتي تتمثل في خلق فرص عمل جديدة للزيادات المتتالية في قوة العمل، وينتمي عدد من الدول العربية المصدرة لليد العاملة إلى هذه الفئة من الدول.

أولا: مفهوم سياسة الاستخدام.

يعد سوق العمل في الكتابات الاقتصادية التقليدية، الإطار الأساس الذي يتحدد فيه مستوى الاستخدام (التشغيل) وثمن العمل (الأجر) نتيجة لتفاعل قوى العرض والطلب عليه.

وعلى الرغم من اختلاف النظريات الاقتصادية فيما يتعلق بالعوامل المحددة لكل من الطلب والعرض وشكل المنحنيات الخاصة بهما، يظل سوق العمل هو المحور الرئيس للغالبية العظمى من هذه النظريات[1].

وإذا كان مفهوم سوق العمل يصلح لتفسير مستوى استخدام القوى العاملة في السوق الصناعية المتقدمة نظراً لتوافر المقومات الضرورية لعمل آلياته، فإننا نرى أن الاعتماد عليه في تفسير أوضاع التشغيل ومستواه في البلدان النامية فيه الكثير من أوجه القصور. فمفهوم الاستخدام بحد ذاته يختلف اختلافاً كبيراً بين هاتين المجموعتين من الدول. ففي الدول الصناعية المتقدمة ينصرف هذا المفهوم إلى العمل لدى الغير مقابل أجر نقدي، ويكون هذا عادة بشكل منتظم ولعدد معين من الساعات، وتفترض المشاركة في النشاط الاقتصادي وفقاً لهذا المفهوم وجود نمط معين لتقسيم العمل يتصف بالفصل بين القطاعات الاقتصادية

المختلفة، والفصل بين التخصصات المتباينة للعاملين. ويتضح لنا عدم ملائمة هذا التعريف عند محاولة تطبيقه على كثير من اقتصاديات الدول النامية، ففي هذه المجموعة من الدول تظهر أشكال وأنماط أخرى للعمل والمشاركة لا تقوم على تقاضي أجر مقابل العمل، وإنما تعتمد على أداء العمل نفسه على نحو تحقيق اندماج الفرد بالمجتمع المحيط به (مثل عمل أفراد الأسرة في القطاع الزراعي بدون أجر وفي قطاع الخدمات غير الرسمي)، نستنتج من ذلك أن هناك أعداد كبيرة من قوة العمل يتم استخدامها في الدول النامية من دون أن يتم ذلك عن طريق عرض خدماتها في سوق العمل.

ويلاحظ من جانب آخر أن كلاً من مفهومي عرض العمل والطلب عليه مبني على افتراضات نظرية لا تتلاءم بالضرورة مع واقع البلدان النامية، فمفهوم عرض العمل مبني على افتراض أساسي هو الحرية الكاملة لأفراد قوة العمل في المفاضلة بين العمل والتمتع بأوقات الفراغ في ظل معدل الأجر السائد.

أما مفهوم الطلب على العمل فهو مبني على افتراض أن الوحدات الاقتصادية المختلفة تتمتع بحرية مطلقة في اختيار الفن الإنتاجي المستخدم بها وفقاً للأسعار النسبية لكل من عنصري العمل ورأس المال وبافتراض إمكانية الإحلال بينهما. وبالنظر إلى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة في الدول النامية يتضح صعوبة تحقق هذه الافتراضات، فمن ناحية تعد المفاضلة بين العمل والفراغ من باب الترف في مجتمعات يعد فيها العمل متطلباً أساسياً للحصول على دخل نقدي أو عيني يضمن للأفراد الاستمرار والبقاء، ومن ناحية أخرى، يجمع الاقتصاديون على أن الاختيارات التكنولوجية المتاحة أمام الدول النامية محدودة جداً طالما أنها لا تنتج ضمن الفن الإنتاجي الخاص بها في ضوء الموارد المتاحة لديها، وإنما تعتمد كلياً على فنون إنتاجية تكونت في الدول الصناعية المتقدمة وفقاً لظروفها ومواردها المختلفة تماماً عن تلك السائدة في الدول النامية[2].

والسبب الآخر الذي يدفعنا لرفض المفهوم التقليدي لسوق العمل هو أسلوب تحقيق التوازن فيه، فإذا حدث اختلال بين عرض العمل والطلب عليه في الدول المتقدمة فإن هذا الاختلال لا يمكن أن يكون إلا اختلالاً وقتياً مصيره الزوال وفقاً للآلية التالية:

يفترض وجود فائض في عرض العمل، يحدث نوع من البطالة السافرة لهذا الفائض ينتج عنه بالضرورة انخفاض في معدل الأجر السائد ويترتب على هذا الانخفاض في معدل

الأجر انسحاب جزء من قوة العمل إلى خارج السوق من ناحية، كما يؤدي من ناحية أخرى إلى زيادة الطلب على العمل من قبل الوحدات الاقتصادية المختلفة نظراً لرخص العمل بالنسبة لرأس المال، وتستمر هذه الآلية إلى أن يعود التوازن* من جديد لسوق العمل.

أما إذا افترضنا الحالة العكسية أي وجود فائض في الطلب على العمل، فإن معدل الأجر يأخذ في الارتفاع مما يشجع أفراداً جدد على الانضمام لسوق العمل من ناحية، كما يدفع الوحدات الاقتصادية إلى استخدام أكثر كثافة لعنصر رأس المال إلى نحو يعيد التوازن إلى السوق، أي أن معدل الأجر هو الأداة التي يتم الاعتماد عليها لتحقيق التوازن في استخدام الأيدي العاملة.

وهنا لابد من التعرف على مدى ملائمة مثل هذه الأداة (الأجر) في الدول النامية، ويقودنا ذلك إلى الملاحظات الآتية(3):

1- إن العمل بأجر ليس هو الشكل الوحيد لمساهمة الأفراد المنتمين إلى قوة العمل، ومن ثم تقل فاعلية الأجر كأداة لتحقيق التوازن.
2- إن معدل الأجر السائد يكون على درجة من الانخفاض لا يتصور معها قابليته لمزيد من الانخفاض من دون أن يؤثر ذلك في قدرة الأفراد على الاستمرار في الحياة.
3- في حالة افتراض حدوث انخفاض في مستوى الأجر فإن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى زيادة الطلب على العمل لأن ذلك يعتمد على قدرة المشروعات على إحلال العمل محل رأس المال، وقد أوضحنا صعوبة تحقق هذا الفرض في ظل التبعية التكنولوجية للدول النامية لدول الغرب المصنعة.
4- إن ارتفاع الأجر لا يؤدي بالضرورة إلى زيادة المعروض من قوة العمل حيث يتوقف ذلك على أنواع المهن وأساليب التعليم والتدريب ووجود عوائق اجتماعية مثل صعوبة خروج المرأة إلى مجالات عمل معينة.

---

* تجدر الإشارة إلى أن كينيز Keynes أوضح أنه في حالة وجود اختلالات هيكلية، فإن من الممكن حدوث نوع من التوازن مع وجود البطالة، وهذا الوضع يمكن قبوله في الدول المتقدمة نظراً لوجود إعانات البطالة، أما في الدول النامية التي لا تأخذ بهذا النظام فإنه من الصعب القبول بوجود البطالة من دون حدوث اضطرابات سياسية واجتماعية.

الخلاصة، يمكن أن نقول أن معدل الأجر لا يمكن أن يؤدي دوره المفترض في ظل الواقع الحالي للمجتمعات النامية.

ما يعنينا هنا هو تحليل أوضاع التشغيل في الدول التي تتمتع بوفرة اليد العاملة (الدول العربية المصدرة لليد العاملة) باعتبارها محور اهتمامنا في هذه البحث.

إن هذه الدول تتميز في مجموعها ببعض الخصائص المتشابهة(4):

1- وجود قطاع تقليدي كبير الحجم يستخدم الجزء الأكبر من قوة العمل.

2- وجود قطاع حديث نسبياً يتصف بضعف مقدرته على امتصاص الإضافات الطبيعية في قوة العمل والهجرة من الريف إلى المدينة بسبب صغر حجمه وطبيعة فنونه الإنتاجية كثيفة رأس المال.

في ظل هذه الأوضاع ينقسم الوطن العربي إلى دول مصدرة لليد العاملة ودول مستوردة لها.

ثانيا : أوضاع التشغيل والهجرة في الدول العربية المصدرة لليد العاملة.

منذ منتصف السبعينيات، أخذت حركة انتقال اليد العاملة بين أقطار الوطن العربي أبعاداً جديدة لم يسبق لها مثيل من قبل، ليس فقط من حيث ضخامة حجم اليد العاملة المهاجرة، ولكن أيضاً من حيث تنوع تركيبها والآثار المترتبة عن هذه الظاهرة في كل من الدول المصدرة والمستوردة. ظاهرة الهجرة للعمل شأنها شأن الظواهر الإنسانية جميعها لا تنشأ من فراغ وإنما في سياق اقتصادي- سياسي معين، لذا فإن الفهم الكامل لهذه الظاهرة لا يأتي إلا من دراسة وتحليل الملامح الرئيسة لهياكل الاقتصاديات العربية.

ويكفي القول أن المتغيرات الاقتصادية التي لحقت بالمنطقة نتج عنها إمكانية التمييز بين مجموعتين أساسيتين للأقطار العربية وهي(5):

1- مجموعة الدول النفطية التي حققت وفرة في الموارد المالية بعد تصحيح أسعار النفط عام 1973. وتتسم هذه المجموعة بصغر قاعدتها السكانية وصغر حجم القوى العاملة.

2- المجموعة التي تتصف بالندرة النسبية للموارد المالية وبكثافة سكانية عالية مثل مصر، اليمن، الأردن، السودان، سوريا، تونس والمغرب.

وقد شكلت هاتان المجموعتان قطبي حركة لليد العاملة العربية، حيث أن تزايد عائدات النفط وما تبعه من تنفيذ برامج إنمائية واسعة كان السبب الرئيسي في هجرة اليد العاملة من الدول الفقيرة نسبياً التي ساهمت بشكل في الاستجابة السريعة من جانب العاملين لهذا الطلب الخارجي المتزايد.

ثالثا : اليد العاملة وأساليب الاستخدام في الدول المصدرة لها.

تتميز البلدان المصدرة لليد العاملة بكثافة سكانية عالية وبمعدلات مرتفعة للمشاركة في قوة العمل تصل إلى ما يقرب من 30%، ولقصور الإحصاءات والبيانات يتعذر تحليل هيكل العمالة وواقع استخدام اليد العاملة فيها، ولكن بشكل عام يمكن تقسيم العاملين في هذه الدول إلى خمس مجموعات[6]:

1- العاملون بالقطاع التقليدي. 2- العاملون بالقطاع الحديث. 3- العاملون في القطاع غير الرسمي. 4- العاملون في القطاع الخارجي (المهاجرون). 5- العاطلين.

ومن البيانات المتاحة في الجداول (3،4،5،6) في القسم الرابع من هذا البحث يتضح الآتي:

- أن القطاع التقليدي (الزراعة) هو المستخدم الرئيس للغالبية العظمى من اليد العاملة في قسم من الدول العربية، حيث ترتفع فيه نسبة العاملين إلى حوالي النصف، ويستخدم هذا القطاع طرقاً إنتاجية بدائية تعتمد على اليد العاملة بشكل مكثف مما يؤدي إلى انخفاض إنتاجية العاملين وتردي أحوال معيشتهم بشكل عام وعدم قدرة هذا القطاع على خلق فرص عمل جديدة مما يترتب عليه ارتفاع عدد المهاجرين من الريف إلى المدينة، وربما يعود سبب تخلف هذا القطاع إلى إهمال إستراتيجيات التنمية وتركيزها على قطاع الصناعة.
- كما وان قسما آخر من الدول العربية ولا سيما دول الخليج، فأن الأهمية النسبية الأولى في امتصاص اليد العاملة لقطاع الخدمات ولكن دون المرور بالصناعة، وهذا يعد اختلال اقتصادي إذ لم تنتقل الأهمية النسبية إلى الصناعة أولا ثم الخدمات كما في الدول المتقدمة.

- أما القطاع الذي يستوعب أقل من ثلث العاملين فيمكن تقسيمه إلى قطاعات فرعية هي الدفاع والإدارة الحكومية والقطاع العام والقطاع الخاص. ونلاحظ ارتفاع نسبة المنتمين إلى القطاع الحكومي والقطاع العام اللذان يتميزان بانخفاض الإنتاجية على الرغم من أهميتهما في توفير الخدمات العامة، كذلك الحال بالنسبة للقطاع الصناعي الذي يتطلب استثمارات كبيرة لخلق فرص عمل واسعة خاصة في ظل استخدام طرق عمل كثيفة رأس المال[7].
- يترتب على ذلك نمو القطاع غير الرسمي في امتصاص فائض العمالة الذي يتميز بحرية الدخول وعدم الحاجة إلى رأس مال أو مهارات عالية والملكية الفردية أو العائلية لوحداته.
- لذا من الطبيعي أن ترى هذه الدول في الطلب على اليد العاملة من قبل الدول النفطية مخرجاً من ضيق فرص العمل فيها.
- ومن الملاحظ أن الهجرة لم تقترن فقط بالقوة النفطية، إذ أن دول المغرب العربي اعتمدت منذ الستينيات على إرسال العمال إلى أوربا كجزء لا يتجزأ من سياسة الاستخدام[8].
- زيادة البطالة في الدول المصدرة لليد العاملة إلى أكثر من 5% بسبب اعتماد العائلة والمرأة بشكل خاص على تحويلات العامل المهاجر.
- وأخيراً، لابد أن نؤكد أن ليست كل القطاعات السابقة متاحة أمام جميع الأفراد في قوة العمل ولكن يتم الانخراط فيها وفقاً لتفضيلات الأفراد من فئة اجتماعية إلى أخرى ومستوى مهني محدد. أي أن مجالات الاستخدام في الدول المصدرة تتسم بنوع من التمايز وفقاً للتركيب المهني والمهاري لأفراد قوة العمل، ويترتب على ذلك نمط من التفرقة بين الفئات المختلفة لقوة العمل[9].

القسم الثالث
السياسات المقترحة لاستخدام اليد العاملة في الدول المصدرة

أولا : توافر قاعدة بيانات للقوى العاملة.

إن توافر البيانات والإحصائيات التفصيلية عن حجم وطبيعة القوى العاملة يعد من الأساسيات المهمة لعملية تخطيط وتشغيل اليد العاملة.

تفتقر الدول العربية بشكل عام إلى توافر مثل هذه البيانات وإن توافرت مثل هذه البيانات فإنها غالباً ما تكون قطرية وغير شاملة، فضلا عن تعدد مصادر هذه البيانات مما يصعب معه وضع خطة للاستخدام على المستوى القومي. لذا يتطلب من الجهات المعنية وضع آليات موحدة للعمل بموجبها يتم من خلالها الحصول على معلومات كافية عن حجم اليد العاملة موزعة حسب الاختصاصات والمهن، أي تطوير نظم المعلومات الخاصة بأسواق العمل وفرص العمل المتوافرة وتيسير تداولها لمساعدة كل من العمال الراغبين في العمل والباحثين عنه من جهة ورجال الأعمال الذين يبحثون عن العمال من جهة أخرى، وبذلك تتحقق الاستفادة الأفضل من الموارد البشرية.

ثانيا : إعداد دراسات لحصر وتخطيط القوى العاملة.

نلاحظ في معظم الدول العربية عدم وجود خطة لليد العاملة (لحصر العرض والطلب) من اليد العاملة خاصة بعد أن انحسر دور التخطيط وإتباع معظمها لسياسات الانفتاح وسياسات السوق ومن ثم ضعف أساليب التخطيط فيها.

إلا أن هذا لا ينفي ضرورة وضع خطة لليد العاملة في كل قطر لمعرفة العرض الإجمالي من السكان في سن العمل عن طريق إتباع طرق التخطيط المختلفة ومن ثم العمل على تحقيق التوازن ما بين حجم العرض من اليد العاملة والمطلوب منها سواء داخل الدولة الواحدة أو الدول العربية الأخرى التي هي بحاجة إلى اليد العاملة ووفق أهداف تتطلبها فقط الخطة الاقتصادية داخل كل دولة.

ثالثا : تطوير سياسات التعليم والتدريب.

نلاحظ في معظم دول الوطن العربي ضعف التنسيق بين السياسات التعليمية وسياسات سوق العمل (أي بين خطة التعليم وخطة القوى العاملة)، فالتعليم لازال يعتمد على الكم وليس النوع وبما لا يسد حاجة سوق العمل لأنواع معينة من الاختصاصات والمهارات، مما يؤدي إلى زيادة جيش الخريجين العاطلين.

فالمطلوب أولاً من الدول العربية وضع خطط لاحتياجات سوق العمل وفق آليات ومتطلبات خطط التنمية الاقتصادية، ومن ثم العمل على إعداد خطة للتعليم وفق متطلبات

سوق العمل، وبذلك يمكن الاستفادة من خريجي النظام التعليمي بشكل أفضل وتوفير فرص العمل الملائمة سواء داخل القطر أو الأقطار الأخرى المستوردة لليد العاملة.

رابعا : توفير فرص عمل منتجة.

العمل على تشجيع الاستثمار وإقامة المشروعات الصغيرة والمتوسطة والتي تعتمد على كثافة العمل سواء للقطاع العام أو الخاص وإزالة ما يعترض إقامتها من عقبات إدارية وتسهيل حصول هذه المشروعات على متطلبات إنشائها من الأراضي والائتمان والمعلومات والتكنولوجيا الحديثة ومساعدتها في الوصول إلى الأسواق القطرية والعالمية.

خامسا : الإجراءات المقترحة لتشغيل اليد العاملة وتسهيل عملية انتقالها بين أقطار الوطن العربي.

إن خلق فرص عمل لتشغيل اليد العاملة يتوقف على قدرة الدول العربية في خلق البيئة التي تسمح بتوفر فرص إنتاجية متزايدة للتشغيل تتناسب مع أعداد اليد العاملة المتوافرة، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا في ضوء تبني إستراتيجية للنمو والعمالة على المدى المتوسط والطويل تضع هذه الاستراتيجية من أولوياتها تحقيق هدف الاستخدام الكامل، وإن تحقيق هذا الهدف يعتمد خيار سياسي اجتماعي تتبناه الدولة بالرعاية من خلال التخطيط وأدوات السياسة الاقتصادية والاجتماعية الملائمة مع مراعاة قوى السوق وآلياتها.

ومهما يكن فإن هذه الإستراتيجية للنمو والعمالة التي ندعو لها والتي يكون هدف التشغيل الكامل Full Employment ضمن أهدافها الرئيسة تعتمد على عدَّة محاور منها(10):

1. القضاء على البطالة، يجب أن يكون مرتبطاً بخلق فرص عمل منتجة.
2. زيادة معدل الاستثمار القومي، حتى يمكن استيعاب تشغيل اليد العاملة الجديدة التي تدخل إلى سوق العمل سنوياً.
3. إن عنصر العمل يعد ثروة وطنية مهمة، إذا ما أحسن تدريبه وتعليمه وتوظيفه في المجالات التي يمتلك فيها البلد خبرة نسبية وتحتاج إلى كثافة اليد العاملة فإن من المهم مراعاة هذه المسألة عند رسم السياسة الوطنية التكنولوجية الملائمة.

4. الارتقاء بمستويات التعليم والصحة والإسكان والرعاية الاجتماعية (أي وضع خطط للتنمية البشرية).
5. مطالبة الدولة بالتدخل في سوق العمل، بأن تمارس نوعاً من التخطيط الإستراتيجي الذي يحفز القطاعات المختلفة للتحرك نحو التنمية المتواصلة والمصحوبة بالتشغيل الكامل وهي مطالبة بالمحافظة على سلطتها السيادية في وضع القرارات الاقتصادية المهمة في تحقيق تلك الإستراتيجية (مثل تحديد معدلات النمو والادخار والاستثمار والقرارات المتعلقة بالسياسة النقدية والمالية والتجارية والتكنولوجية).

القسم الرابع
الجداول الإحصائية ذات العلاقة.

جدول (1)

النمو السكاني السنوي ومعدلات البطالة ومجموع السكان في الدول العربية

ت	البلد	مجموع السكان بالمليون- 2008	النمو السكاني % 2005-2010	معدلات البطالة % 2007
1	فلسطين	3,9	3,85	28
2	السودان	39,4	2,22	18,7
3	الجزائر	33,3	1,51	15,7
4	اليمن	22,2	3,5	35
5	الإمارات	4,4	4	2,4
6	تونس	10,3	1,08	13,9
7	سوريا	19,7	2,52	12,5
8	الصومال	9,1	2,92	27
9	السعودية	27,6	2,24	12
10	قطر	0,9	2,3	3,2
11	سلطنة عمان	3,2	3,2	15
12	المغرب	33,7	1,5	7,7
13	موريتانيا	3,3	4,1	20
14	ليبيا	6	2,3	30
15	لبنان	3,9	1,2	20
16	الكويت	2,5	3,5	2,2
17	الأردن	6	1,5	15,4
18	العراق	27,4	2,6	27
19	مصر	80	1,76	10,3

20	جيبوتي	0,5	1,9	50
21	البحرين	0,7	1,79	15
22	الوطن العربي	338	2,5% كمعدل	18,3 كمعدل

المصدر :(11)،(12)،(13)

- تقرير الأمم المتحدة لسكان العالم 2006 والأرقام للمدة 2001–2005 كمعدل.
- كتاب حقائق العالم – السكان.
- International Monetary Fund (I.M.F), 2008.

جدول (2)

القوى العاملة العربية نسبة إلى إجمالي السكان ومعدل نمو القوى العاملة العربية للمدة 1996–2008.

ت	البلد	القوى العاملة (%) من إجمالي السكان 1996	2008	معدل نمو القوى العاملة % 1996–2008
1	الجزائر	30,3	37,8	3,3
2	البحرين	45,5	49,2	2,9
3	جيبوتي	49,1	44,6	2,2
4	مصر	37,9	40,8	2,7
5	العراق	26,0	26,8	3,4
6	الأردن	28,1	41,3	6,1
7	الكويت	55,9	61,5	5,7
8	لبنان	30,2	38,1	3,2
9	ليبيا	31,4	29,9	2,8
10	موريتانيا	45,5	53,6	4,2
11	المغرب	39,4	43,1	2,5
12	سلطنة عمان	36,2	44,1	3,6

13	قطر	59,3 41,9	1,8
14	السعودية	34,9 37,0	3,1
15	الصومال	34,9 47,9	3,9
16	السودان	39,7 39,3	2,6
17	سوريا	30,8 37,2	4,3
18	تونس	25,1 29,7	2,7
19	الإمارات	55,6 66,8	7,0
20	اليمن	29,9 تاااااااااااااااااااااااا 30,6ااااااااااااااااااااااا	3,8
21	الدول العربية	35% كمعدل 38,4% كمعدل	3,0% كمعدل

المصادر:[14]

منظمة العمل العربية، التقرير الاقتصادي العربي الموحد 2009، الكويت، من شبكة المعلومات الدولية على العنوان الآتي/ تنقل العمالة بين البلدان في الوطن العربي.

جدول (3)

نسبة توزيع القوى العاملة العربية على القطاعات الاقتصادية زراعة، صناعة، خدمات لعام 2008 (باستثناء دول مجلس التعاون الخليجي)

ت	البلد	القطاع الزراعي	القطاع الصناعي	قطاع الخدمات
1	الصومال	%72	%20	%8
2	السودان	%62	%28,5	%9,5
3	موريتانيا	%53,4	%11	%35,6
4	اليمن	%52,6	%10	%37,4
5	المغرب	%37	%19	%44
6	مصر	%35	%20	%45
7	سوريا	%28,3	%26,2	%45,5

8	تونس	%25	%28	%47
9	الجزائر	%29	%22	%49
10	ليبيا	%6	%19,5	%74,5
11	الأردن	%40	%20	%49

Sources: [(15), (16), (17), (18)]

- http://devdata.worldbank.org/gender
- www.mpic-yemen.org/2005
- http://www.mukatel.com/openshare/Behoth
- http://www.dahsha.com/viewatical.php2d

جدول (4)

التوزيع القطاعي للقوى العاملة في دول مجلس التعاون الخليجي لعام 2006

ت	البلد	القطاع الزراعي	القطاع الصناعي	قطاع الخدمات
1	الإمارات	%5,1	%18,5	%76,4
2	البحرين	%1,1	%30	%68,9
3	السعودية	%10,7	%9,7	%79,6
4	سلطنة عمان	%40,2	%12,7	%47,1
5	قطر	%1,6	%8,9	%89,5
6	الكويت	%1,8	%17,3	%80,9
7	مجلس التعاون الخليجي	%10	%16	%74

المصدر :[(19)]

د.نوزاد عبد الرحمن إلهيتي، الواقع السكاني ومتطلبات التنمية في دول مجلس التعاون الخليجي. من شبكة المعلومات الدولية على الموقع:

www.alqabas.com.kw/Article.aspx

تعليق على الجدول:

نلاحظ أن قطاع الخدمات يستحوذ على الجزء الأكبر من القوى العاملة في مجلس التعاون الخليجي، حيث بلغت نسبة العاملين فيه حوالي 74%، أما بالنسبة لقطاع الصناعة فلم تتجاوز نسبة العاملين فيه عن 16% وقطاع الزراعة شكلت نسبة العاملين فيه فقط 10% من إجمالي القوى العاملة. أما عن أسباب ذلك فيعود إلى ضخامة الاستثمارات التي يتم توظيفها بأنشطة الخدمات والتوزيع والتجارة بدرجة أكبر لارتفاع ربحيتها السريعة وسرعة تحقق عوائدها مقارنة بالاستثمارات الحقيقية في المشاريع الإنتاجية سواء في الزراعة أو الصناعة.

جدول (5)

نسبة العمالة العربية وغير العربية في دول مجلس التعاون الخليجي لعام 2008

ت	البلد	نسبة العمالة العرب	نسبة العمالة الأسيوية غير العرب	نسبة العمالة من الجنسيات الأخرى غير العرب
1	الإمارات	%9	%87	%4
2	البحرين	%12	%80	%8
3	السعودية	%31	%59	%9
4	سلطنة عمان	%6	غ. م	%20
5	قطر	%40	غ. م	%14
6	الكويت	%31	غ. م	%14

المصدر :[20]

منظمة العمل العربية، التقرير الاقتصادي العربي الموحد 2009، من شبكة المعلومات الدولية على العنوان (تنقل العمالة بين البلدان في العالم العربي)

غ. م/ لم تتوافر بيانات عن العمالة الآسيوية في عمان وقطر والكويت.

تعليق على الجدول:

إن نسبة العمالة العربية في دول مجلس التعاون الخليجي قد انخفضت بشكل كبير منذ أن بلغت ذروتها في عقد السبعينيات من القرن المنصرم. وإذا أخذنا وضع مجلس التعاون كمثال لأهم الدول العربية المستقبلة للعمالة، فإننا سنجد أن نسبة العرب من العمالة الوافدة المتعاقد معهم قد انخفضت من 72% في بداية السبعينيات إلى نسبة 56% عام 1985 ثم إلى 31% عام 1996، وحالياً تقل النسبة على الأرجح عن 23%. ويرجع السبب الأساسي لانخفاض نسبة العمالة العربية المتعاقد معها إلى انتشار القطاع الخاص في دول مجلس التعاون والذي يفضّل العمالة غير العربية ولاسيما الآسيوية منها نظراً لانخفاض أجورهم فضلاً عن الأسباب السياسية وطبيعة النظام الاجتماعي.

جدول (6)

نسبة الوافدين في قوة العمل في دول مجلس التعاون الخليجي لعام 2006

ت	الدولة	العمالة المحلية أو المواطنة %	العمالة الوافدة %	الإجمالي %
1	الإمارات	%10	%90	%100
2	البحرين	%65	%35	%100
3	السعودية	%45	%55	%100
4	سلطنة عمان	%45	%55	%100
5	قطر	%10	%90	%100
6	الكويت	%19	%81	%100
7	مجلس التعاون	%32	%68	%100

المصدر :[21]

د. نوزاد عبد الرحمن إلهيتي، الواقع السكاني ومتطلبات التنمية في دول مجلس التعاون الخليجي. من شبكة المعلومات الدولية على الموقع/
www.alqabas.com.kw/Article.aspx

يُلاحظ من الجدول، أن نسبة الوافدين على العموم عالية 68% من العمالة، أما العمالة المحلية فتشكل فقط 32%.

القسم الخامس
الاستنتاجات والتوصيات

أولا : الاستنتاجات،

لقد تم التوصل إلى بعض الاستنتاجات ومن أهمها:

- يمر سكان المنطقة العربية بأعلى معدلات النمو السكاني الطبيعي في العالم (1,2-4,1)%، يترتب على ذلك استمرار معدلات النمو السكاني العالية في الوطن العربي خلال القرن الحادي والعشرين ولاسيما في ظل تحسن الوضع الصحي وانخفاض معدل الوفيات العام.
- تغلب فئات العمر الصغرى في الهرم السكاني في معظم الدول العربية، كما هو الحال في معظم الدول النامية، وهذا يشكل مع النقطة السابقة عبئاً إضافياً كبيراً على الاقتصاد والموارد والتنمية لإعالة هذه الأعداد المتزايدة من السكان ولاسيما فئات العمر الصغرى.
- وهذا ساهم في استمرار زيادة اليد العاملة العربية وبزيادة سنوية تقدر بـ3% سنويا للمدة 1996-2008، مع ما يتطلبه ذلك من ضرورة توفير فرص عمل مناسبة.
- ان هناك اختلال في الهيكل الإنتاجي في اغلب الدول العربية، حيث يسود القطاع الزراعي من خلال مساهمته الكبيرة في الناتج المحلي الإجمالي وامتصاص القوى العاملة، وحتى في الدول التي انخفضت فيها مساهمة القطاع الزراعي إلا ان الاختلال مازال قائما، لأن الأهمية النسبية انتقلت إلى قطاع الخدمات من دون المرور بالقطاع الصناعي كالذي حصل في الدول المتقدمة.

- ارتفاع معدلات البطالة في أغلب الدول العربية، بسبب غياب التنسيق بين سياسة العمالة ومتطلبات التنمية منها من جهة وبين سياسة التعليم من جهة أخرى. حيث يتم بذل الجهود المادية والمعنوية لتعليم وتأهيل الأفراد بعيدا عن الحاجة الحقيقية للاختصاصات والمؤهلات، لذا فأن أولئك الأفراد يجدون أنفسهم من دون فرصة عمل مناسبة لهم، فيلجئون إلى الهجرة بحثا عن فرصة عمل.
- لذا فقد كانت الهجرة (هجرة العمالة) بالنسبة للدول المصدرة للعمالة، ملاذ وحل لمشكلة البطالة أو حتى التخفيف منها ولاسيما في الأقطار كثيفة السكان كمصر والسودان وسوريا وغيرها.

ثانيا: التوصيات

يمكن لنا بعد الانتهاء من هذا البحث وما توصلنا إليه من استنتاجات، أن نشير إلى بعض التوصيات التي قد تكون مفيدة إلى راسمي خطط التنمية في الدول العربية ومنها:

- ضرورة وجود تنسيق عالي جدا بين سياسات العمالة ومتطلبات التنمية من جهة وبين سياسات التعليم من جهة أخرى، بحيث يتم توجيه الأفراد نحو التعليم والتأهيل في الاختصاصات التي تفتقر إليها تلك البلدان وبما يلبي الحاجة الحقيقية للتنمية ومتطلباتها في تلك البلدان.
- ينبغي على راسمي خطط التنمية في الدول النامية ومنها العربية، ان يكونوا حاذقين في استيراد التكنولوجيا اللازمة للتنمية، بحيث تكون تلك التكنولوجيا ملائمة لطبيعة ومستوى العمالة السائدة، ومن ثم يكون لها دور في تشغيلها وامتصاص فائض القوى العاملة العربية.
- كما لا بد من توافر قاعدة بيانات شاملة للقوى العاملة في كل قطر عربي، ما هو موجود فعلا وما هي الحاجة المستقبلية منها كما ونوعا في ظل الأوضاع السائدة والأهداف

الطموحة في التنمية والتقدم، لكي يتسنى رسم سياسات تنسيق ملائمة بين التعليم المرغوب والعمالة المطلوبة، وكما تم الإشارة إلى ذلك في بداية التوصيات.

- أهمية اعتماد نمط الإنتاج الرأسمالي ولا سيما في القطاع الزراعي، للحيلولة دون انتشار البطالة المقنعة. كما لابد من التوسع في الاستثمارات في القطاع الصناعي لتشغيل فائض القوى العاملة في قطاعي الزراعة والخدمات من جهة وللمساهمة في زيادة الناتج المحلي من جهة أخرى، ومن ثم المساهمة في تحقيق خطوات جدية باتجاه التنمية والتقدم في البلاد.

وفي النهاية نتمنى أن نكون قد وفقنا في هذه الدراسة المتواضعة، ونلتمس الباري عز وجل أن تكون مفيدة لنا ولكم إن شاء الله.

الهوامش

1-Gambier, M. Verviers (le Marched u travail), Paris Economic a, 1990, P. 47.

2-Stewart, F. (Technology and Underdevelopment), Macmillan Press, London, 2nd Ed., 1989, PP. 1-30.

3-IbId, p. 15-22.

4-إسماعيل صبري عبدالله، استراتيجيات التصنيع في البلاد العربية والتقسيم الدولي للعمل، مجلة الاقتصاد العربي، كانون الثاني 1977، ص20.

5-نادر فرجاني، (الهجرة إلى النفط: أبعاد الهجرة للعمل في البلدان النفطية وأثرها على التنمية في الوطن العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1983، ص33-36.

6- (Employment and Development in Six Poor Arab States), Journal of Middle East Studies No. 14, February, 1992, P. 36.

7- Burks, J. and C. A. Sinclair. (Arab Manpower: The Crisis of Development), London, Croom Helm, 1980, P. 20.

8- Sethuraman, S. V. (The Urban Informal Sector in Developing Countries), ILO, 1991, P. 15.

9-نادر فرجاني، (المهاجرون العرب في أوربا)، مجلة المستقبل العربي، العدد الأول، 1985، ص117.

10-د.رمزي زكي، (الاقتصاد السياسي للبطالة، تحليل لأخطر مشكلات الرأسمالية المعاصرة)، عالم المعرفة 226، تشرين الأول 1977، ص490.

11-تقرير الأمم المتحدة لسكان العالم 2006 والأرقام للمدة 2001- 2005 كمعدل.

12-كتاب حقائق العالم، السكان 2008.

13- International Monetary Fund (IMF), 2008.

14-منظمة العمل العربية، التقرير الاقتصادي العربي الموحد 2009، الكويت، من خلال شبكة المعلومات الدولية على العنوان (تنقل العمالة بين البلدان في العالم العربي).

15- http://devdata.worldbank.org/gender.

16- www.mpic_yemen.org/2008

17- http://www.mukatel.com/openshare/Behoth

18- http://www.dahsha.com/viewatical.phpzd

19-د.نوزاد عبد الرحمن إلهيتي، الواقع السكاني ومتطلبات التنمية في دول مجلس التعاون الخليجي. من خلال شبكة المعلومات الدولية على الموقع:

www.alqabas.com.kw/Article.aspx

20-منظمة العمل العربية، التقرير الاقتصادي العربي الموحد 2009، مصدر سابق.

21-د.نوزاد عبد الرحمن إلهيتي، مصدر سابق.

المصادر

أولا : المصادر العربية

1- إلهيتي، نوزاد عبد الرحمن، الواقع السكاني ومتطلبات التنمية في دول مجلس التعاون الخليجي.

2- تقرير الأمم المتحدة لسكان العالم 2006.

3- زكي، رمزي، الاقتصاد السياسي للبطالة – تحليل لأخطر مشكلات الرأسمالية المعاصرة، عالم المعرفة 226، 1977.

4- عبدالله، إسماعيل صبري، استراتيجيات التصنيع في البلاد العربية والتقسيم الدولي للعمل، مجلة الاقتصاد العربي، كانون الثاني 1977.

5- فرجاني، نادر، (المهاجرون العرب في أوربا)، مجلة المستقبل العربي، العدد الأول، 1985.

6- كتاب حقائق العالم، السكان 2008.

ثانيا: المصادر الأجنبية

1- Burks, J. and C. A. Sinclair. (Arab Manpower: The Crisis of Development), London, Croom Helm, 1980.
2- (Employment and Development in Six Poor Arab States), Journal of Middle East Studies No. 14, February, 1992.
3- Gambier, M. Verviers (le Marched u travail), Paris Economic a, 1990.
4- Sethuraman, S. V. (The Urab Informal Sector in Developing Countries), ILO, 1991.
5- Stewart, F. (Technology and Underdevelopment), Macmillan Press, London, 2nd Ed., 1989.

ثالثا: مصادر شبكة المعلومات الدولية (الانترنيت)

1- http://devdata.worldbank.org/gender

2- http://www.dahsha.com/viewatical.phpzd
3- http://www.mukatel.com/openshare/Behoth
4- www.alqabas.com.kw/Article.aspx
5- www.mpic_yemen.org/2008

القائم بالإعلام الإسلامي وتوظيفه للمداراة
(دراسة تاصيلية دعوية)

م.د.رعد حميد توفيق صالح البياتي

كلية أصول الدين

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف المرسلين واله وصحبه أجمعين، وبعد. فكثير ما تباينت الرُّؤى في مفاهيم اختلطت حتى على العاملين في مجال الإعلام الإسلامي ورجال الدعوة إلى الله تعالى ما بين مجيز لها ومحرم كمفهوم المداراة الذي سيدور البحث حوله، والذي أصبح العمل به عند بعض الدعاة نفاقا او مداهنة وعند غيرهم كمفهوم التقية؛ لذا اهتم الباحثون فيه بالدراسة والبحث، وهنا جاء سبب اختيار هذا الموضوع الموسوم **(القائم بالإعلام الإسلامي وتوظيفه للمداراة- دراسة تاصيلية دعوية)** وذلك لخطورةِ الخلط بين هذه المفاهيم وبيان الجائز والناجح في مجال عمل الإعلام الإسلامي، وما ينشأُ عن ذلك من مواقف عمليةٍ خاطئة، لا سيما في هذا العصر حيث التناقض والاضطراب ظاهر وهو من ابرز سماته، وفي مثل هذه الأجواءِ يتعرض المسلم لكثيرٍ من المواقف، التي تفرضُ عليه المداراة، وقد يقع في المداهنةِ او النفاق او التقية وهو يحسب أنها مداراة، وقد يحصلُ العكس في هذه القضية، حيثُ يوجدُ من يرفض أي أسلوب للمداراة، والتي قد تكون واجبةً في بعض المواقف، ظنًّا منه أنها مداهنة او نفاق او تقية، ومعلومٌ ما ينشأ عن هذا الخلط من مفاسد أو تفويت مصالح.

مشكلة البحث:

ان السمة الرئيسية التي تميز البحث العلمي وجود مشكلة تحتاج الى من يتصدى لها بالدراسة والتحليل من جوانبها المتجددة فمشكلة البحث عبارة عن موقف او قضية او فكرة او مفهوم يحتاج الى البحث والدراسة العلمية للوقوف على مقدماتها وبناء العلاقات بين عناصرها ونتائجها الحالية ثم اعادة صياغتها عن طريق نتائج الدراسة ووضعها في الاطار العلمي السليم(1)، لذا تم صياغة مشكلة البحث على شكل تساؤل هو: (هل هناك رؤية واضحة لمفهوم المداراة لدى القائمين على الاعلام الاسلامي) ولكي نحدد المشكلة بصورة ادق يتفرع عن هذا التساؤل اسئلة فرعية، منها:

1. مدى إجادة الدعاة في استخدام مفهوم المداراة؟
2. ما هي اشكال استخدام المداراة في العمل الاعلامي؟
3. كيف يمكن ان يوظف القائمون على الإعلام الإسلامي المداراة في العمل الدعوي؟

فرضية البحث:

تعتمد صياغة الفرضيات بشكل عام على مرحلة تحديد المشكلة حيث يتم وضع الاقتراحات النظرية القابلة للاختبار عن أسباب المشكلة وأبعادها المختلفة وكيفية علاجها[2]، وعليه يفترض الباحث فرضية تقول: ممكن ان توظف المداراة كمفهوم يستخدمه الدعاة اذا ازيل اللبس عنه بالتأصيل والايضاح، كما يستطيع القائمون على الإعلام الاسلامي توظيفه إذا عرض هذا المفهوم باشكال واساليب متنوعة وجذابة.

أهداف البحث:

1. توضيح وتاصيل هذا المنهج من خلال الكتاب والسنة ومصادر التشريع الاخرى، فضلا عن مرتكزات الإعلام الاسلامي.
2. جعل العاملين في الإعلام الإسلامي يوظفون المداراة لكسب ود المستهدفين في الدعوة الاسلامية.
3. بيان حقيقة ان الإسلام لم ينشر بالسيف والقوة بل عن طريق قيم ومبادئ سامية، ومنها هذا المنهج.
4. بيان ان الغلظة في التعامل ليست هي الأسلوب الوحيد للتعامل مع المخالفين والمراد دعوتهم.

منهجية البحث:

يعد هذا البحث من البحوث الوصفية كون هذا النوع من البحوث يهدف الى دراسة المفهوم من حيث خصائصها واشكالها وعلاقاتها والعوامل المؤثرة في ذلك، اذ يساعد البحث الوصفي على رصد ومتابعة دقيقة لظاهرة او حدث معين بطريقة كمية او نوعية في فترة زمنية او عدة فترات من اجل التعرف على الظاهرة او الحدث من حيث المحتوى او المضمون للوصول الى نتائج وتعميمات تساعد في فهم الواقع وتطويره[3].

هيكلية البحث: يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الاول: المفاهيم والمصطلحات والعلاقة بينها.

المبحث الثاني: أساليب المداراة في الإعلام الإسلامي.

المبحث الثالث: توظيف المداراة في الإعلام الإسلامي.

المبحث الأول
المفاهيم والمصطلحات والعلاقة بينها

تمهيد:

إنَّ من أقوى الأسباب والوسائل التي تساعدُ على تأصيل المفاهيم وإيضاحها، هو التحديد والتحرير، للمصطلحات التي تستخدم وتطلق على مفهومٍ معين، أو موقف محدد، كما أنَّ تحديد الألفاظ والمواضع يساعدُ أيضًا على الفصل في الأمور، وعدم اختلاط بعضها ببعض.

وإنَّ من المصطلحات التي تحتاجُ إلى إيضاحٍ وتحديدٍ وتحرير، هو تحديد مفهوم المداراة، والمداهنة، والنفاق، والتقية، وتحديد المفاهيم أمر لا بد منه لكثرة الخلط بينها ولابتعاد فهم الناس لهذه المفاهيم ظنا منهم ان المداراة هي المداهنة نفسها او النفاق او التقية لذلك سيفصل البحث القول في تأصيلها ليصل الى حقيقة المداراة ولكي لا يُفوّت كثير مما فات الدعاة من خوفهم من استخدام أسلوب المداراة في فعاليات الإعلام الإسلامي.

المطلب الأول: تحديد المصطلحات

اولاً: مفهوم المداراة تعريفاً وتأصيلا

المعنى اللغوي: قال الزبيدي: (درأْتَ) الرجل (مُدارأة) إذا اتّقيتَهُ[4]، وقيل: (المدارأة) هاهنا مهموزة، من(درأْت) وهي: المشاغبة، والمخالفة على صاحبك، ومنه قول الله عز وجل: ﴿فَٱدَّٰرَٰٔتُمۡ فِيهَا﴾[5]، يعني اختلافهم في القتيل[6]، وقال ابن السّكيِّت: (درأْته) اعني (أدْرؤه) (درْأ): إذا دفعته[7] قال تعالى﴿وَيَدۡرَءُونَ بِٱلۡحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ﴾[8]، ومنه قوله ﷺ: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»[9].

يقال: (درأت) فلانًا أي: دفعته، و(داريته) أي: لاينْتُه، و(درأته): (داريته) دافعته، ولاينته[10]، قال في اللسان: و(المداراة) في حسن الخلق، والمعاشرة مع النّاس يكون مهموزًا (مدارأة)، وغير مهموز (مداراة)، فمن هَمَزَه كان معناه: الاتقاء لشرّه. ومن لم يهمزه جعله من (دريْت) الظبي أي: احتلت له، وختلته حَتَّى أصيده. و(داريته) من

(دريت) أي: ختلت[11]، قال الجوهري: و(مداراة) النّاس: الملاينة، فقد أخرج ابن أبي شيبة، وابن أبي الدنيا عن سعيد بن المسيب، قال: قال رسول الله ﷺ «**رأس العقل بعد الإيمان بالله، مداراة الناس**»[12].

أي: ملاينتهم، وحسن صحبتهم، واحتمالُهم لئلا ينفروا عنك. و(داريت) الرجل: لاينته، ورفقْتُ به[13].

أما **اصطلاحا:** المداراة هي ملاينة الناس ومعاشرتهم بالحسنى من غير ثلم في الدين من أي جهة من الجهات[14]، والإغضاء عن مخالفتهم في بعض الأحيان. وأصلها (المدارأة) بالهمز[15]، فهي صورة من صور التعامل الدال على الحكمة والموصل إلى المقصود، مع حفظ ما للداعي والمدعو من كرامة ومروءة[16]، وبّوب الإمام البخاري رحمه الله في صحيحه فقال: باب: المداراة مع الناس، ثم أورد حديث عن عروة عن عائشة: أن رجلا استأذن على النبي ﷺ فلما رآه قال «**بئس أخو العشيرة وبئس ابن العشيرة**». فلما جلس تطلّق النبي ﷺ في وجهه وانبسط إليه فلما انطلق الرجل قالت عائشة يا رسول الله حين رأيت الرجل قلت له كذا وكذا ثم تطلقت في وجهه وانبسطت إليه؟ فقال رسول الله ﷺ «**يا عائشة متى عهدتني فحاشا إن شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره**»[17].

قال ابن بطال: المداراة من أخلاق المؤمنين، وهي خفض الجناح للناس، ولين الكلام، وترك الإغلاظ، وذلك من أقوى أسباب الألفة[18].

المداراة هي: الرفق بالجاهل في التعليم، وبالفاسق في النهي عن فعله، وترك الإغلاظ عليه، حيث لا يُظهِر ما هو فيه، والإنكار عليه بلطف القول، والفعل ولاسيما إذا احتيِج إلى تألفه، ونحو ذلك[19].

إذا تقرر هذا المعنى فهو الذي قد عناه الحسن البصري رحمه الله في قوله: «كانوا يقولون: المداراة نصف العقل، وأنا أقول: هي كل العقل»[20].

الطريف- أيضاً- قول أبو يوسف رحمه الله في تعداد من تجب مداراتهم، فعد منهم: القاضي المتأول، والمريض، والمرأة[21].

أكثر ما تجري المداراة في اتقاء الأشرار والمكاره، وقد جاء في حكمة لقمان: يا بني! كذب من قال: إن الشر بالشر يطفأ، فإن كان صادقاً فليوقد نارين ولينظر هل تطفئ

إحداهما الأخرى؟ وإنما يطفئ الخير الشر كما يطفئ الماء النار[22]، وقد نُظم هذا المعنى في قول الشاعر:

وإذا عجــزتَ عــن العــدوِ فــدارهِ وامــزح لــه إن المُــزاحَ وِفــاقُ
فالنــارُ بالمــاءِ الــذي هــو ضــدها تُعطــي النِضــاجَ وطبعهــا الإحــراقُ[23]

إذاً: فالمداراة لين الكلام والبشاشة للفُسّاق وأهل الفحش والبذاءة:

أولاً: اتقاءً لفحشهم.

ثانياً: لعل في مداراتهم كسباً لهدايتهم، بشرط عدم المجاملة في الدين، وإنما في أمور الدنيا فقط، وإلا انتقلت من المداراة إلى المداهنة.

المداراة مشروعة، وذلك لأن وداد الناس لا يستجلب إلا بمساعدتهم على ما هم عليه، والبشر قد ركب فيهم أهواء متباينة، وطباع مختلفة، ويشق على النفوس ترك ما جبلت عليه، فليس إلى صفو ودادهم سبيل إلا بمعاشرتهم على ما هم عليه من المخالفة لرأيك وهواك[24].

من اجل استيعاب جوانب المداراة بصورة كاملة لا بد من التطرق الى تعريف المداهنة والتقية والنفاق كمصطلحات ذات صلة بالمداراة من حيث الاستعمال واختلاطها عند كثير من الناس.

ثانياً: التقية

التقية لغة: اسم مصدر من الاتقاء، يقال: اتقى الرجل الشيء يتقيه، إذا اتخذ ساتراً يحفظه من ضرره، ومنه الحديث: «**اتقوا النار ولو بشق تمرة**»[25].

أصله من وقى الشيء، يقيه، إذا صانه، قال الله تعالى: ﴿ **فَوَقَىٰهُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِ مَا مَكَرُواْۖ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ٤٥** ﴾[26] أي حماه منهم فلم يضره مكرهم. ويقال في الفعل أيضا: تقاه يتقيه. والتاء هنا منقلبة عن الواو.

التقاة والتقية والتقوى والتقى والاتقاء، كلها بمعنى واحد في استعمال أهل اللغة[27].

أما في اصطلاح الفقهاء فإن التقوى والتقى خصا باتقاء العبد لله تعالى بامتثال أمره واجتناب نهيه والخوف من ارتكاب ما لا يرضاه، لأن ذلك هو الذي يقي من غضبه وعذابه.

أما التقاة والتقية فقد خصتا في الاصطلاح باتقاء العباد بعضهم بعضا، وأصل ذلك قول الله تبارك وتعالى ﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾﴾[28].

عرف السرخسي التقية بقوله: التقية أن يقي الإنسان نفسه بما يظهره وإن كان يضمر خلافه[29].

عرفها ابن حجر بقوله: التقية الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير [30].

والتعريف الأول أشمل، لأنه يدخل فيه التقية بالفعل فضلا عن التقية بالقول والتقية في العمل كما هي في الاعتقاد.

الفرق بين المداراة والتقية: أن التقية غالبا لدفع الضرر عند الضرورة، وأما المداراة فهي لدفع الضرر وجلب النفع.

ثالثاً: المداهنة

عُرفت بـ: متى ما تخلق المرء بخلق يشوبه بعض ما يكرهه الله فتلك هي المداهنة[31]. قال تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴿٩﴾﴾[32] أي: ودوا لو تلين في دينك فيلينون وترخص لهم فيرخصون[33]. وقيل: ودوا لو تصانعهم في الدين فيصانعوك[34]. فإنَّ الإدهان: الليِنُ والمصانعة، وقيل مُجاملة العدو ممايلته[35]، اي كيف ما مال العدو مال، وهذا ليس بمخالف لما تقدم عن ابن حبان، فإن النبي ﷺ كان مأمورا بالصدع بالدعوة وعدم المصانعة في إظهار الحق وعبادة الأصنام والآلهة التي اتخذوها من دون الله تعالى، فكان تليين القول في هذا الميدان مداهنة لا يرضاها الله تعالى لأن فيها ترك ما أمر الله به من الجهر بالدعوة.

الفرق بين المداهنة والتقية: أن التقية لا تحل إلا لدفع الضرر، أما المداهنة فلا تحل أصلا، لأنها اللين في الدين وهو ممنوع شرعا.

رابعا: النفاق

النفاق وما تصرف منه اسما وفعلا هو اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه وإن كان أصله في اللغة معروفا يقال

نافق ينافق منافقة ونفاقا[36]، وهو أن يظهر الإيمان ويستر الكفر، وقد يطلق النفاق على الرياء، قال صاحب اللسان: لأن كليهما إظهار غير ما في الباطن[37].

الصلة بين التقية وبين النفاق، أن المنافق كافر في قلبه لكنه يظهر بلسانه وظاهر حاله أنه مؤمن ويعمل أعمال المؤمنين ليأمن على نفسه في المجتمع الإسلامي وليحصل الميزات التي يحصلها المؤمن، فهو مغاير للتقية؛ لأنها إظهار المؤمن عند الخوف على نفسه ما يأمن به من أمارات الكفر أو المعصية مع كراهته لذلك في قلبه، واطمئنانه بالإيمان.

المطلب الثاني : العلاقة بين المداراة والمداهنة والتقية والنفاق

يظن البعض ان المداراة هي نوع من أنواع المداهنة والنفاق وهو مفهوم غير مرغوب به في العالم الإسلامي ومنهيًا عنه وهذا خطأ فقد تأصل لدينا من خلال النصوص والأقوال ان المداراة امر مختلف عن المداهنة والنفاق بعدة جوانب نذكر منها:

بيان مندوبية المداراة وهي لين الكلمة وترك الإغلاظ لهم في القول وهي من أخلاق المؤمنين والمداهنة محرمة والفرق بينهما أن المداهنة هي أن يلقى الفاسق المعلن بفسقه فيؤالفه ولا ينكر عليه ولو بقلبه والمداراة هي الرفق بالجاهل الذي يستتر بالمعاصي واللطف به حتى يرده عما هو عليه[38]، وقال اخر المداهنة:

ذكرها الحافظُ ابن حجر – رحمه الله تعالى– بقوله: «أنَّ المداهنة من الدهانِ، وهو الذي يظهرُ على الشيءِ ويسترُ باطنه»[39]، ولعلماء التفسير أقوالٌ مختلفة في معنى المداهنة، يجمعها معنى واحد كما سيتضحُ ذلك من عرضِ أقوالهم، وأنَّ الاختلاف هُنا اختلافُ تنوعٍ لا اختلاف تضاد.

نقل القرطبي(رحمه الله) في تفسيره عن ابن عباس– رضي الله عنهما– وعطية والضحاك والسدي في قوله تعالى: ﴿ وَدُّواْ لَوۡ تُدۡهِنُ فَيُدۡهِنُونَ ۝٩ ﴾، ودُّوا لو تكفر فيتمادون على كفرهم، ثم قال القرطبي قلت: كُلّها إن شاءَ الله صحيحة على مقتضى اللغةِ والمعنى، فإنَّ الإدهان: اللينُ والمصانعة، وقيل مُجاملة العدو ممايلته[40].

عن ابن عباس، قوله: ﴿لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ۝٩﴾ يقول: ودّوا لو تكفر فيكفرون، وقال آخرون: بل معنى ذلك: ودّوا لو تُرخِّص لهم فُيرخِّصون، أو تلين في دينك فيلينون في دينهم[41].

مما سبق يتبينُ لنا ذلك الفرق الواضح بين المداهنة والمداراة، وأنَّهُ لا يجوزُ لنا بحالٍ من الأحوال أن نخلطَ بين هذين المفهومين حتى لا نثلمَ ديننا بحجةِ المداراة، أو أن نُقدم على أمورٍ يعقبها مفاسد على هذا الدين، خوفًا من أنَّ إحجامنا عنها يوقُعنا في المداهنة، ولذا فالفرق بينهما هو:

المداهنة: أن يتنازلَ المرءُ عن شيءٍ من دينهِ ليحافظ بذلك على دنياه.

المداراة: أن يتنازلَ المرءُ عن شيءٍ من دنياهُ ليحافظ بذلك على دينهِ أو دنياه، أو هما معًا.

أما العلاقة بين المداراة والنفاق أن المنافق يخفي ما في قلبه من الكفر والعداء للإسلام ويظهر الإسلام والتقوى ليحصل بذلك على ما يتمتع به المسلمون من حصانة ويبعد عن نفسه الردة، وهو بهذا ينافي ما في حقيقته وهو بهذا يكذب على من حوله ويصور لهم أمورا لا وجود لها، لأهداف معظمها تصب في خانة العداء للمسلمين، اما المداراة فهي كما قدمنا البشاشة للناس للوصول الى هدف اسلامي وغايته تصب في خانة الإسلام والمسلمين ولكن بقيد ان تكون هذه البشاشة ولين الجانب مقيدة بالأمور الدنيوية البحتة فلا تصل الى الملاينة في الأمور الأخروية لانها تعد حينها مداهنة.

أما ما له علاقة بالتقية فالمداراة أمر مندوب[42]، يثاب فاعله؛ لأنها تأتي هنا من باب الدعوة الى الله تعالى وتأتي كدعاية وإعلام بدين الإسلام وهي غاية المداراة بصورتها الحقيقية، أما التقية فالأصل فيها هو الحظر، وجوازها ضرورة، فتباح بقدر الضرورة[43]، قال القرطبي: والتقية لا تحل إلا مع خوف القتل أو القطع أو الإيذاء العظيم، ولم ينقل ما يخالف ذلك فيما نعلم إلا ما روي عن معاذ بن جبل من الصحابة، ومجاهد من التابعين[44]، وإنما ذهب الجمهور إلى ذلك لأن الله تعالى نص عليها في كتابه بقوله: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾[45] قال ابن عباس في تفسيرها: نهى الله المؤمنين أن يلاطفوا الكفار، أو يتخذوهم وليجة من دون المؤمنين، إلا أن يكون الكفار عليهم ظاهرين، فيظهرون لهم اللطف ويخالفونهم في الدين[46].

قال السرخسي: إن هذا النوع- يعني النطق بكلمة الكفر تقية- يجوز لغير الرسل. فأما في حق المرسلين- صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- فما كان يجوز ذلك فيما يرجع إلى أصل الدعوة إلى الدين الحق، وتجويز ذلك محال- أي ممنوع شرعا- لأنه يؤدي إلى أن لا يقطع القول بما هو شريعة، لاحتمال أن يكون فعل ذلك أو قاله تقية[47]؛ ولأنه يؤدي بذلك الى اختلاف الناس في صدقية أقوال النبي ﷺ هل هي تقية ام حقيقة؟

لهذا فالتقية هي أمر جائز ولكن الأفضل عدم العمل بها، والصحيح عند العلماء أن الأولى للإنسان أن يثبت على ما هو عليه من الحق بظاهره، كما هو عليه بباطنه[48] اما المداراة كما ذكرنا سابقا مندوبة وهي أسلوب من أساليب الدعوة الى الله تعالى، وهي تجوز للانبياء كما قدمنا.

تبين من خلال دراسة المصطلحات والمفاهيم والعلاقة بينها أنَّ الفهم خاطئ جداً وغير دقيق لهذه المصطلحات والمفاهيم، لأنَّ النفاق والتقية والمداهنة مصطلحات تعبّر عن الحالة الفكرية أو العاطفية الداخلية للفرد التي تضادّ الحالة الإعلانية الخارجية من خلال التنافر الذاتي أو الموضوعي بين الباطن والظاهر، لذلك فان المداراة هي الأسلوب العملي الذي يتحرّك لخدمة الفكرة الأساسية من خلال مراعاة الحساسيات والأوضاع المثيرة لتجميدها ريثما يتخلص رجل الإعلام الإسلامي من ضغط نتائجها السلبية، وبذلك يكون النفاق والتقية والمداهنة مضادّاً للفكرة في طبيعته، بينما تكون المداراة حركة واقعية إيجابية في طريق الوصول إلى الفكرة من دون تعقيدات.

المبحث الثاني
أساليب المداراة في الإعلام الإسلامي

الملاحظ في القران الكريم والسنة النبوية المطهرة أن لهما أساليب ومداخل جميلة إلى النفوس والعقول البشرية، متنوعة، ومشوقة، وجذابة، ومقنعة، ومؤثرة، وتتصف بصفة المعاصرة والمسايرة مع صلاحيتها لكل زمان ومكان، وهذا لم يأت من فراغ بل لأنها مستمدة من الله تعالى وكلاهما مما لا يبلى وتنتهي صلاحيته الى وقت محدد، وهذا ما قرره علماء الإعلام والاجتماع والنفس والاقتصاد، وغيرها من العلوم ذات النظريات المتغيرة والمتبدلة. فحين جاء القرآن الكريم أعطى كل فكر بشري ما يناسبه، وعالج النفوس المريضة،

وروضها، عبر أساليب معينة اختلفت «لاختلاف القدرات العقلية ومدى استخدامها من الجمهور ولاختلاف أساليب التواصل والبلاغ والإقناع»[49].

الأسلوب يراد به: الطريق والفن[50]، ويأتي بمعنى: السطر من النخيل والطريق الممتد والوجه والمذهب وطريقة المتكلم في كلامه[51].

وفي اصطلاح أهل الإعلام يعني: الصيغة التي يعبر بها، أو الحلية اللفظية، والشكل الجمالي والإطار الفني الذي يُقدَم به المعنى، أو ما يقوم مقامه، وهو بذلك كل ما يتَوصل به إلى القُبول والإقناع[52]، وهناك أساليب للمداراة يمكن ان يستخدمها القائم بالإعلام الإسلامي واهمها ما يلي:

اولاً-الحكمة في المداراة:

تعد الحكمة في ترتيب أولويات الإعلام الإسلامي هي احد اهم المراحل التي يسير عليها رجل الإعلام الإسلامي او الداعية، مع العلم ان الحكمة هي ليست أسلوباً مستقلاً تماما بذاته وحجة ذلك في وجهين:

الأول: أن جميع أساليب الإعلام الإسلامي لا تخلو من حكمة في إيصال الرسالة الدعوية، اذ الحكمة هي: الإصابة في الأقوال، والأفعال، ووضع كل شيء في موضعه[53]، وقيل: هي وضع الأشياء في موضعها، وإعطاء كل أمر ما يناسبه بعيدا عن السفه والحماقة في تصريف الأمور[54]، وعليه تكون الحكمة الدليل الموضح للحق المزيل للشبه عبر الإعلام باللطف والكلام الصواب القريب للواقع[55]، فلا وجود لإعلام إسلامي ذي منهج دعوي يقوم بلا حكمة.

الثاني: ان الحكمة لم تستقل بذاتها كأسلوب دعوي كأن توجد في أسلوب دون آخر، كالجدال فهل جميع عمليات الإعلام الإسلامي الدعوية ملزمة ان يكون فيها هذا الأسلوب، خلافاً للحكمة التي يجب ان تكون الأساليب جميعها آخذة بطرف منها وإلا لن توجد دعوة مبنية على الحكمة بالمعنى الذي قدمنا فهي الجزء الذي بدونه لا وجود للكل.

إذن الحكمة كأسلوب مداراة هو حقيقة ما يدور حوله الإعلام الإسلامي من وضع اللين قبل الجفاء والفحش والرفق بدل الغلظة من اجل غاية دينية بحتة.

ثانياً- التسليم الجدلي في المداراة:

يلاحظ على كثير ممن يراد دعوتهم الى الإسلام او من يراد تثبيت دينهم بالإعلام الإسلامي، انهم يكونون متحمسين لعقيدتهم وآرائهم وان كانت باطلة فإذا أراد الداعية دعوتهم فلا بد من استخدام المداراة معهم وتمكينهم في بعض الأحيان من أقوالهم فلكي لا يخسر الداعية ورجل الإعلام الإسلامي مرحلة قبول النقاش والمحاورة، فأنه لا يفاجئه بالمخالفة والاعتراض، ولا يصدمه بالإنكار؛ لأنه بهذا يبعد عواطف الخصم عن تقبل عواطفه وميوله[56]، لذلك يُقال: «ان الخطيب ينقاد ليقود، ويُطيع ليُطاع ويأخذ ليُعطي ويُساير إرادة الجماعة ليُملي أرادته عليها، وكل ذلك بالمشاركة الوجدانية بأن يمهد الداعية ما يرى، ويربط بين ما يدعو وإحساسه، فينقل المدعو من النقيض إلى النقيض»[57]، وعليه تكون المداراة عن طريق التسليم الجدلي له في بعض ما يريد من اجل هدف ديني غايته صرف المدعو الى عبادة الله تعالى.

ثالثاً- المداراة عبر اللين والرفق بالمدعوين:

كثير من آيات القران الكريم تقر مبدأ اللين والرفق مداراة لمن يراد دعوتهم إلى الإسلام عن طريق الإعلام الإسلامي، قال تعالى ﴿ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ١٥٩** ﴾[58]، اذ في هذه الآية حث على اعتماد أسلوب المداراة مع الناس عبر الإلانة لهم والرفق بهم حتى وان كانوا مخالفين للعقيدة، فعن ابي هريرة ﷺ قال قِيلَ يا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ على الْمُشْرِكِينَ قال: «**إني لم أُبْعَثْ لَعَّانًا وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً**»[59]، أي من أراد إخراجه من الكفر الى الايمان[60]، فالنبي ﷺ إمام الدعوة الى الله تعالى، ومُنظِّر لعمل الإعلام الإسلامي، فهو رحمة للناس عامة وللمسلمين خاصة[61]، وفعل المداراة عبر اللين والرفق ان كان لا يؤدي الى ضرر فجائز والا فلا يجوز[62]، والجواز هنا يترتب عليه ثوابا على المداراة؛ لأن المداراة بغاية توسيع تقبل الناس لوسائل الإعلام الإسلامي والتفاعل معها هي صَدَقَة، فقد أخرج الطبراني «مداراة الناس صدقة»[63]، وهذه الصدقة يتصدق بها الداعية في وسائل الإعلام المسموعة كانت ام المرئية على المستقبلين فيراعي فيهم الفروق الفردية من وعي وادراك وتعصب وولاء، لذى نهى سبحانه وتعالى نبيه ﷺ عن التعرض لالهة المناوئين لدعوته قال تعالى ﴿ **وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ**

عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾ ﴾[64]. «وهذا يدل على ان للمحق ان يكف عن حق جائز يكون له اذا أدّى ذلك الى ضر يكون في الدين»[65].

رابعاً- تاليف القلوب من قبل القائم بالاعلام الاسلامي:

ترى كثيرا من الدراسات التي تتناول ابحاث الإعلام الإسلامي[66] ان العلماء في كثير من الاحيان كانوا يحثون الدعاة على تجنب الخلافات الفقهية وترك المراء والجدل المذموم[67]؛ تأليفا لقلوب المستهدفين من هذا الإعلام وجذبا لنفوسهم عن طريق مداراتهم والتودد اليهم ليثبتوا على الإسلام[68]، رغبة فيما يصل اليهم من المؤلِفات والمداراة معهم بالكلام والإلانة، كما ان المداراة عبر تاليف القلوب بالمال له تاثير ليس بالقليل على توجه غير المسلمين، لذا فمن الواجب مداراة الناس ومحاولة تاليف قلوبهم من اجل المحافظة على هذا الدين من نفور الناس عنه، ولا يقوم بهذا الواجب الا الإعلام الإسلامي باساليبه المتنوعة من دعاية وترغيب وترهيب وضرب للامثال الى غيرها من اساليب الإعلام الإسلامي.

انظر الى قصة سيدنا موسى عليه السلام مع فرعون قال تعالى ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾ اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿١٧﴾ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ﴿١٩﴾ ﴾[69]، فقال المفسرون في هذه الآية: ان موسى عليه السلام بدا مخاطبة فرعون بالاستفهام الذي معناه العرض واردفه بالكلام الرقيق ليستدعيه باللطف في القول ويستنزله بالمداراة من علوه[70]، فالمداراة التي استخدمها سيدنا موسى عليه السلام مع فرعون هي بمثابة حجة اقامها عليه وهي دعوة لترك الكفر والالتجاء الى الله تعالى فاقتضت الحكمة ان يراعي المحكوم الذي هو موسى عليه السلام الحاكم وهو فرعون المستبد اتقاء سطوته وجبروته للابقاء على الداعي واستمرار دعوته.

خامسا- توظيف المداراة بحسب الحالة:

يحدد سبحانه وتعالى في ايات قرانية كثيرة قيم دعوية نبيلة وحالات من المداراة متنوعة تتنوع بتنوع الحال الذي يمر به الداعية اذ نلاحظ من قوله تعالى ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾[71]، في هذه الآية يبين سبحانه وتعالى ان للداعية أساليب ينوع بها بحسب

قبول المدعوين من عدمه؛ ولان اغلب الدعاة لهم من يعاديهم ويكيد المكائد بهم كحال القنوات التي تدور حول محاولة تسقيط القنوات الإسلامية الدعوية عبر الحملة الدعائية ضدها.

فاذا سار رجل الإعلام مع المستقبِلين بأسلوب واحد دون مداراة وتعدد الأساليب حينها تكون العواقب خلاف ما يرغب به الداعية، ولهذا فالمداراة عبر تعدد الاساليب هو منهج إسلامي للإصلاح والوئام وان كان بعد مدة، ووجب على هذا المنوال دفع المداراة بالغلظة قبل الحكم على الأشخاص بإمكانية صلاحهم من عدمه قال تعالى ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٣٥﴾﴾ فإذا اعترض عمل الإعلام الإسلامي ما يعيق استمراريته وعارض وجب المداراة وتنوع الأساليب ما دام الهدف ممكن التحقيق، بدليل قوله تعالى ﴿ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ فالحسنة كما قال بعض المفسرين هي المداراة والسيئة هي الغلظة[72]، وبهذا تنوعت الأساليب بتنوع احتياج المداراة لها.

المبحث الثالث
توظيف المداراة في الإعلام الإسلامي

المطلب الأول- اثر استخدام المداراة على الإعلام الإسلامي

لتوظيف المداراة في الإعلام الإسلامي آثار ايجابية لابد من الاهتمام بها والعمل على اعتمادها كأسس للعملية الدعوية الإعلامية الإسلامية، ومن اهم الآثار الايجابية ما يأتي:

1. توسل القائم بالإعلام الإسلامي بالمداراة من اجل الوصول الى سكون وطمأنينة القلوب، لاسيما قلوب غير المسلمين ويكون ذلك بإدخال السرور الى قلوبهم بالكلام الطيب، وطلاقة الوجه، والهشاشة والبشاشة عند توجيه الرسالة الإعلامية لهم.
2. اعتماد الإعلام الإسلامي للمداراة في دعوته جذباً للناس لدين الله- سبحانه- وترغيبهم في عمل الخير، خلاف الغلظة والعبوس في الأقوال والأفعال التي تؤدي إلى تنفير الناس عن

هذا الإعلام وهذه الدعوة، لأنّ التوافق والترابط بين عقلية الجماهير وما يُعرض، وبين حاجة الجماهير وفنون تلبية هذه الحاجات على اختلاف أنواعها هي: أهمية قصوى لنجاح التواصل، وهذا ما يتصدر له الداعية، أو الإعلامي للوضع في عقولهم حسب ما يرغب به، لنصل هنا إلى أن القول: «إن ترويح القلوب مطلوب مرغوب لقول سيدنا علي ﷺ: (روحوا القلوب واطلبوا لها طرف الحكمة فأنها تمل كما تمل الأبدان)»[(73)].

3. في المداراة وكثرة الاهتمام بها واستخدامها من قبل القائم بالاعلام الإسلامي إيقاظاً للقلوب القاسية، قلوب الكفار، والظلمة، والطغاة، والفجار، وغيرهم، فتتذكر، وتتأمل وتنظر، فتخشى عاقبة الفساد والطغيان، فيرتدع أصحابها عن أعمالهم فيذعنون للحق الموصل إلى الإيمان.
4. يقوم القائم بالإعلام الإسلامي وباستخدامه للمداراة بتوسيع دائرة انتشار الأخلاق الجميلة بين الناس، وانحسار الأخلاق السيئة. ويؤدي إلى التقليل من الشحناء، فيلتحم المجتمع المسلم، ويتماسك، ويحافظ على شخصيته.
5. الاسهام في الحفاظ على المطالب الأساسية التي جاء بها الدين الإسلامي، من حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض من الخدش وارتكاب المنكرات، وإشاعة الفوضى وزعزعة أمن المجتمع واستقراره، وذلك لا يكون الا باستعمال المداراة لدى القائم بالإعلام الاسلامي.
6. بتوظيف المداراة يمكن ان يتوسل القائم بالإعلام الإسلامي لإزالة الصورة السلبية التي ترافق وجود المسلمين اليوم وذلك بمحاولة محوها يوما بعد اخر عبر الحوار والدعوة الى تبني المعلومة الصادقة عن الإسلام والمسلمين.
7. باللين والرفق والتعطف والشفقة ينال العاملون في الإعلام الإسلامي عبر وسائلهم المتنوعة الأهداف المرجوة ما لا يناله بالغلظة والقسوة.
8. المداراة من الأساليب المغيبة عن واقع إعلامنا الإسلامي بحجة الخلط المقصود بينه وبين النفاق والمداهنة والتقية وبه كثيرا من الأفكار والتيارات قد توسلت به للوصول الى غاياتها؛ لهذا من الواجب على القائم بالإعلام الإسلامي ورجال الدعوة استخدامه للوصول الى أسمى الأهداف وهو الرجوع الى الله تعالى علما انه مندوب.

المطلب الثاني- ضرورة استخدام المداراة في الإعلام الإسلامي

مما لا شك فيه أن العاملين في مجال الإعلام الإسلامي يتعرضون إلى حالات محرجة، ومواقف صعبة، يحتاجون فيها إلى حسن تصرف، وموازنة بين المصالح والمفاسد، ونظر ثاقب في عواقب الأمور وما يترتب عليها من مفاسد ومصالح ولذلك كثيرا ما يستدعي هذه الامور التروي والصبر، لأجل هذا شرع الله عز وجل المداراة، وحرم المداهنة في الوقت نفسه، والمداراة كما قدمنا: هي التلطف بالمخطئ، وعدم مصارحته أو مفاجأته بحكم عمله، أو قوله، أو بالحكم عليه رجاء هدايته، أو: هي جواز تأخير البيان من أجل التغيير، انتظارا لفرصة أفضل، إذا لم يترتب على التأخير مفسدةٌ أعظم(74). أو: هي تأخير بيان الحق دفعاً لمفسدة أكبر، أو طلباً لمصلحة شرعية أعظم، دون أن يتضمن هذا السكوت تأييداً لباطل، أو إبطالاً لحق، مع إنكار القلب في هذا كله، والعزم على الإنكار حين الاستطاعة، حسب المستطاع، وهذا مما أباحه الإسلام، ومن الأدلة على ذلك ماروته عائشة رضي الله عنها: أن رجلاً استأذن على النبي ﷺ فلما رآه قال: «**بئس أخو العشيرة، وبئس ابن العشيرة**» فلما جلس تطلّق النبي ﷺ في وجهه وانبسط إليه، فلما انطلق الرجل قالت له عائشة ﵂: يا رسول الله! حين رأيت الرجل، قلت له: كذا وكذا، ثم تطلّقت في وجهه وانبسطت إليه؟ فقال رسول الله ﷺ: «**يا عائشة متى عهدتني فحّاشاً، إن شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شرّه**»(75)، واستعمل المداراة على وجهها الصحيح، فإن العاقبة لمستعملها بإذن الله هي الحسنى، وما المداراة إلا حسن العشرة غير مشوبة بمعصية، أو كما وصفت بالكياسة التي لا تهدم حقاً، ولا تبني باطلاً، وحتى يكون لرجل الإعلام أثره، وشخصيته المتميزة، فهي حسنة وطاعة لمن اجاد استخدامها(76). ولذا يلاحظ أنَّ المداراة تعني الأسلوب العملي الهادئ المتوازن الواجب على القائم بالإعلام الإسلامي استخدامه والذي يتحرّك مع النّاس من خلال دراسة دقيقة لمشاعرهم وأحاسيسهم وأفكارهم ونقاط ضعفهم وقوّتهم، وعناصر الإثارة العصبية الانفعالية لديهم، ليحدّد موقفه من تنوع اساليب الإعلام بعيداً من كلّ عوامل الإثارة للحساسيات المتوترة التي تسيء لاستمرارية الإعلام الإسلامي ونجاحه، وتهدم المواقع ولا تحقق أي نتيجة إيجابية لمصلحة القضايا العامة، والتي يهدف اليها الإعلام بصورة شاملة، فتكون المداراة في الإعلام الإسلامي أسلوباً عملياً حكيماً من أجل تفادي المشاكل الجديدة الناشئة من الحالة الانفعالية التي تكون على شكل رجع الصدى(*)– التغذية المرتدة– لمصدر الإعلام الإسلامي وللدعاة، وهذا الأسلوب العملي هو من أفضل

الأساليب لاستيعاب النّاس والتفافهم حول قضاياهم الكبرى التي يدعو إليها الإعلامي والداعية، بوصفه يمثّل عملية احتواء النّاس وتقريبهم والحصول على محبّتهم بعيداً عن كلّ التشنجات والتعقيدات التي تثير المشاكل وتعقّد الواقع؛ لانه وكما يعلم العاملون في مجال الإعلام الإسلامي ان الجذب الذي يحظى به الداعية هو عنصر أساسي لتقبل الدعوة والرسالة الإعلامية عن طريق ما يسمى بالقدوة الحسنة لجميع المستهدفين(77).

ان في توظيف المداراة وما يتفرع منه من أشكال نجده في الخطّ الإعلامي الرصين عنواناً بارزاً لكلّ عملية دعوية من دون أن يسيء ذلك إلى كلّ مواقف الحسم في الحالات الضرورية، لأنَّ مسألة المداراة لا تنطلق من موقع التنازل عن الثوابت الإسلامية، بل تنطلق من مراعاة العناصر الضرورية التي تحمي النتائج الحاسمة من الاهتزاز في طريق إيصال الإعلام الإسلامي، وهذا هو احد أهداف المداراة وهو الحصول على مأمول بعيد ديني دون التنازل عن قيم دينية، وهذا ما ينبغي للعاملين في خطّ الإعلام الإسلامي والدعوة إلى الله، أن يفهموه عندما يخلط بعضهم بين النفاق وبين المداراة والتقية فيعد المداراة نفاقاً.

من خلال ما تقدم، يمكن القول على الخطاب الإسلامي، حتى في أشدّ المواقف ثورية وحماساً، أن يكون خطاباً متوازناً يحقق للفكرة الإسلامية في خطّ النظرية والتطبيق سلامتها وقوتها وفاعليتها وتأثيرها في النّاس في نطاق الأمور المتوازنة للعناصر المضمونة والشكلية للموضوع.

الخاتمة

المداراة خُلق وموقف دقيق جداً يقوم به القائم بالإعلام الإسلامي، هذا المفهوم يتقارب ويتداخل مع مفاهيم مقاربة له في نواح معينة ومفارقة له في نواح اخرى، ولخطأ طفيف تنقلب المداراة إلى مداهنة او الى نفاق او تقية.

عليه فقد توصل الباحث من خلال البحث الى استنتاجات عدة أهمها:

1. المداراة هي خلق وموقف دقيق يتطلب دقة وتركيز للفصل بينها وبين كل من المداهنة والتقية والنفاق.

2. ان كل من استخدم المصطلحات الأنفة الذكر استخدمها لغرض في نفسه وهو مدار الجواز من عدمه.
3. تسقط المداراة اذا كان هناك تجاوز على الدين او العقيدة، لأنها تتقلب حينئذ الى مداهنة.
4. يعد استخدام المدارة في جوانب الإعلام الإسلامي هي من أهم الوسائل لتصحيح مسار الدعوة الى الله تعالى.
5. ان القائم على الإعلام الإسلامي المنتهج لمفهوم المداراة يصل إلى أهدافه بأقل كلفة، وهذا هو الذكاء، والذكاء هو التكييف، لكن من دون كلمة واحدة فيها تنازل أو فيها استسلام، أو فيها إقرار على باطل.
6. اذا ما أجاد العاملون في مجال الإعلام الإسلامي استخدام المداراة فان آثارها ستصبح واضحة ويمكن التمييز بينها وبين المداهنة والنفاق والتقية.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

هوامش البحث

(1) محمد عبد الحميد، البحث العلمي في الدراسات الاعلامية (القاهرة، عالم الكتب، 2000) ص70.

(2) ينظر: محمد عبيدات، محمد ابو نصار، عقلة مبيضين، منهجية البحث العلمي، القواعد والمراحل والتطبيقات (ط2، عمان دار وائل للنشر، 1999م) ص27.

(3) ينظر: وجيه محجوب، طرائق البحث العلمي ومناهجه (بغداد، دار الحكمة للطباعة والنشر، 1993م) ص275.

(4) يُنظر: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين (دار الهداية، بيروت) 224/1.

(5) سورة البقرة: الاية 72.

(6) يُنظر: الفراهيدي (ت175هـ)، كتاب العين (دار الرشيد بغداد، 1981م) 8/ 61.

(7) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت711هـ)، لسان العرب، (دار صادر، بيروت) 1/ 71.

(8) سورة القصص: الاية 54.

(9) رواه أبو حنيفة عن ابن عبّاس في (مسنده) مرفوعًا: يُنظر: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني أبو نعيم (ت430هـ)، مسند أبي حنيفة، تحقيق نظر محمد الفاريابي (مكتبة الكوثر، الرياض، 1415هـ) ص186 رقم الحديث (2316). ويُنظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (ط1، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1989م) 56/4.

(10) يُنظر: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م) 156/14.

(11) يُنظر: لسان العرب 1/ 71. ويُنظر: أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، الزاهر فى معانى كلمات الناس، تحقيق: د.حاتم صالح الضامن (ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ /1992م) 2/ 160.

(12) أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409) 5/ 221 رقم الحديث: 25428.

(13) يُنظر: لسان العرب، مادة: درى 1/ 71.

(14) يُنظر: ابن حبان البستاني، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء (مصطفى الحلبي، القاهرة، 1374هـ) ص56.

(15) يُنظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (ط1–2، دار السلاسل– الكويت، مطابع دار الصفوة– مصر، من 1404هـ– 1427هـ) 185/13.

(16) يُنظر: صالح بن عبد الله بن حميد، مفهوم الحكمة في الدعوة (ط1، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد– المملكة العربية السعودية، 1422هـ) 36/1.

(17) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا (ط3، دار ابن كثير، بيروت، 1407هـ/1987م) 5/ 2244.

(18) يُنظر: ابن حجر العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري (دار المعرفة، بيروت، 1379) 17/ 317.

(19) يُنظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري 528/10.

[20] أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (763هـ)، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عمر القيام (ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ/ 1996م) 17/2. ويُنظر: عبد الرحمن السَّخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة (ط، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا ت) 453/3.

[21] يُنظر: مفهوم الحكمة في الدعوة 1/ 37.

[22] يُنظر: المرجع نفسه 1/ 37.

[23] الشاعر هو أبو نصر بن نباته، يُنظر: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (ط دار الكتب العلمية– بيروت، بلا ت) 466/10.

[24] يُنظر: روضة العقلاء، ص56.

[25] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ) 430/3.

[26] سورة غافر: الآية 45.

[27] يُنظر: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ)، الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: محمد زكريا يوسف (ط4، دار العلم للملايين، بيروت،1990م) 377/7. ويُنظر: إبراهيم مصطفى واخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية (ط، دار الدعوة استنبول، بلا ت) 1052/2. ويُنظر: لسان العرب، مادة: درى 401/15.

[28] سورة آل عمران: الاية 28.

[29] يُنظر: السرخسي، المبسوط (دار المعرفة، القاهرة) 24/ 45.

[30] يُنظر: فتح الباري 12/ 314.

[31] يُنظر: روضة العقلاء، ص 56.

[32] سورة القلم: الاية 9.

[33] يُنظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ/1999م) 190/8.

(34) يُنظر: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر (ط4، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417هـ/1997م) 192/8.

(35) يُنظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (دار احياء التراث العربي بيروت، 1405هـ/ 1985م) 230/18.

(36) يُنظر: لسان العرب، مادة: نفق 357/10.

(37) يُنظر: المصدر نفسه، مادة: نفق 10/ 357.

(38) يُنظر: بدر الدين محمود بن أحمد العيني،عمدة القاري شرح صحيح البخاري (دار إحياء التراث العربي، بيروت) 326/32.

(39) فتح الباري 545/10.

(40) يُنظر: الجامع لاحكام القرآن 230/18.

(41) يُنظر: محمد بن جرير الطبري أبو جعفر، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (دار الفكر، بيروت، 1405هـ) 532/23.

(42) يُنظر: فتح الباري 545/10. ويُنظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري 326/32.

(43) يُنظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 187/13.

(44) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن 57/4.

(45) سورة آل عمران: الاية 28.

(46) يُنظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن 6/ 228–313.

(47) يُنظر: المبسوط 45/24. ويُنظر: فتح الباري 211/12. ويُنظر: فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، مفاتيح الغيب (ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م) 14/8.

(48) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن 57/4.

(49) محمد ساداتي الشنقيطي، الإعلام الإسلامي (دار الفضيلة الرياض، 1425هـ/ 2004م) ص153.

(50) يُنظر: لسان العرب، ص473 ويُنظر: محمد بن أبي بكر الرازي (ت721هـ)، (مختار الصحاح، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت) ص308. ويُنظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (

ط4، ١٩٩٠م) ص149. ويُنظر: احمد بن محمد بن علي الفيومي (ت770هـ)، المصباح المنير في غريب شرح الكبير، (المكتبة العلمية، بيروت) ص284.

[51] يُنظر: المعجم الوسيط، ص441.

[52] يُنظر: الإعلام الإسلامي، ص153.

[53] يُنظر: سعيد بن وهف القحطاني، الحكمة في الدعوة إلى الله تعالى (ط2، مكتبة الرشد الرياض، 1992م) ص27.

[54] يُنظر: محمد أبو الفتوح البيانوني، بصائر دعوية (دار السلام، القاهرة، 2002م) ص65.

[55] يُنظر: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (دار الكتب العلمي، لبنان، 1413هـ/1993م) 432/1. ويُنظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي، (دار الفكر، بيروت) 426/3. ويُنظر: العلامة أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (دار إحياء التراث العربي، بيروت) 254/14.

[56] يُنظر: سهير جاد، وسائل الإعلام والاتصال الاقناعي (الهيئة المصرية العامة للكتاب 2003م) ص87– 88.

[57] يُنظر: المرجع نفسه ص90.

[58] سورة آل عمران: الآية 159.

[59] الإمام ابي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار احياء التراث، بيروت) 2006/4، باب النهي عن لعن الدواب أو غيرها، رقم الحديث (2599).

[60] يُنظر: عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (ط1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ) 3/ 13.

[61] يُنظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح 483/16.

(62) يُنظر: الشيخ محمد بن علي الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن (ط5، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، 1407هـ/ 1987م) 181/1.

(63) عمدة القاري شرح صحيح البخاري 29/ 402. ويُنظر: عبد الرحمن بن محمد القماش، جامع لطائف التفسير 297/12.

(64) سورة الأنعام: الاية 108.

(65) أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (دار الفكر للطباعة والنشر بيروت) 2/ 744.

(66) ينظر: من الدراسات: سعيد علي ثابت، الحرب الإعلامية في ضوء الإسلام، (دار عالم الكتب، الرياض، 1415هـ). وينظر: سهيلة زين العابدين حماد، الإعلام في العالم الإسلامي الواقع والمستقبل (مكتبة العبيكه). وينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (دار القلم، دمشق، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

(67) يُنظر: جمعه أمين عبد العزيز، الدعوة قواعد وأصول، (ط4، دار الدعوة، استانبول، 1419هـ/ 1999م) ص113.

(68) يُنظر بتصرف: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، تحفة الأحوذي، بشرح جامع الترمذي (دار الكتب العلمية، بيروت) 112/6.

(69) سورة النازعات: الاية 15– 19.

(70) يُنظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات النسفي 330/4.

(71) سورة النحل: الاية 125.

(72) يُنظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (دار الكتب العلمية، بيروت، بلا ت) 182/5.

(73) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت597هـ)، أخبار الحمقى والمغفلين، (المكتب التجاري، بيروت، بلا ت) ص5.

(74) يُنظر: فتح الباري 9/ 252.

(75) رواه البخاري 225/15 رقم الحديث (6032).

(76) يُنظر: عبد الآخر حماد الغنيمي، الفوائد من حديث مثل القائم (ط1، دار البيارق الأردن، 1419هـ/1999م) 48/1.

* وهذا العنصر هو الذي يحدد مدى نجاح العملية الاتصالية، ومدى تقبل الناس لها فيما يعرّف إنْ كانت العملية الاتصالية أتت أكلها أو لم تأت، وتعد عملية رجع الصدى أو التغذية المرتدة كما يراها الباحث هادي نعمان الهيتي: هي عملية من عمليات الاتصال تتضمن رسالة رمزية إلى المرسل من المستقبل تعبيرا عن الاستجابة للرسالة الأصلية (هادي نعمان الهيتي، الاتصال الجماهيري: المنظور الجديد، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1998م) ص74، ومن الأمثلة الإسلامية التي تشرح موضوع التغذية المرتدة، أو رجع الصدى هو ما ذكر في قوله تعالى ﴿ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْاْ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ ٱسْتِكْبَارًا ٧ ﴾ [سورة نوح: الآية7] ومن هنا يتضح أن التغذية المرتدة هي رد فعل فوري في الغالب يتضح من خلاله الموقف بقدر ما تؤديه الرسالة الاتصالية أو طريقة تقديمها وتكون على شكل رسالة لفظية أو فعلية. يُنظر: الاتصال الجماهيري ص23.

(77) يُنظر: عبد اللطيف حمزة، الإعلام الإسلامي في صدر الإسلام (القاهرة، دار الفكر العربي، 1971م) ص 65.

الفضائيات الإسلامية بين الخبرة الإعلامية والتأصيل العلمي

د. يسرى خالد إبراهيم

كلية الآداب/قسم الإعلام

المستخلص:

يتناول هذا البحث موضوعا من المواضيع المهمة وهو التأصيل العلمي للمعرفة في البرامج الإسلامية ودورها في تفعيل الحوار مع الأخر خصوصا ونحن نعيش عصر المعلومات ونجني ثمارها لذا يحاول البحث طرح قضية الاهتمام بالعلوم ومحاولة منحها المساحة المطلوبة في اهتمامات البرامج الإسلامية وأهمية إعطاء مساحة مناسبة لقضية الإعجاز العلمي بهدف تطوير أساليب التفكير العلمي لدى الجمهور المسلم من ناحية وفتح مسارات للحوار مع الأخر من ناحية أخرى لخدمة الرسالة ونشر أفكار الإسلام العلمية في العالم.

المقدمة:

نشطت الفضائيات الإسلامية وتطورت وتعددت طرق وأساليب العرض والتقديم في ظل التطورات المتسارعة بمجال علوم الاتصال وتكنولوجيا المعلومات فتمكنت من تسخير مستجدات هذه التكنولوجيا وطرح الأفكار بأساليب فنية وعلمية مبتكرة مستعينة بما وفرته هذه التقنيات من تسهيلات علمية ومعرفية وعلى سبيل المثال نجد ان المجتمع العراقي تأثر في المرحلة الأولى بالعديد من القنوات الدينية لما شاهده على هذه القنوات من ألوان جديدة من البرامج الدينية وموضوعات لم يكن يجرؤ الاقتراب منها أو مناقشتها حتى ساهمت هذه القنوات وبعض البرامج الدينية في القنوات العامة على رفع تلك المخاوف وتجاوز التحفظات بهدف نشر الوعي والتثقيف الديني وتمكنت هذه الفضائيات الإسلامية من توضيح وشرح العديد من المفاهيم وفسح المجال للسؤال وإعطاء فرصة للفتاوى المتوافقة مع العصر وسماته وإخراج الدين من قمقمه الذي كان محبوسا فيه والقيام بدوره ورسالته المطلوبة التي جاءت رحمة للبشرية.

إن العلاقة بين الإعلام والدين هي نموذج للعلاقة التبادلية بين الثقافة والإعلام ففي عصرنا هذا نجد أن دور الإعلام أكبر من دور المدرسة والأسرة في القيام بمهام التثقيف والتعليم والثقافة الدينية هي جزء من مهام الإعلام اليوم فالإعلام أداة فعالة للدعوة الإسلامية والحفاظ على التراث الديني ونقلة إلى الأجيال في نصوص وطقوس وشعائر وجاء الانترنيت كوسيلة إعلامية مكملة لهذه الحلقة بما أتاحه من مساحة للحوار فضلاً عن وجود

عدد لا بأس به من قنوات فضائية أسلامية ساهمت في نشر الثقافة الدينية والوعي الديني بين الجمهور العربي والإسلامي[1].

ويؤكد خبراء الاتصال على هذه القدرة في الرسالة الإسلامية بأن «إن القرآن الكريم أساس حضارة إنسانية كبرى ومبعث ثورة نفسية وعقلية نقلت تاريخ العالم من طور إلى طور ولقد وفر للنهضة الإسلامية عناصر الوجود والاكتمال ما لاتستطيع صنعه ألف وزارة للدعاية والإعلام فقد كان هذا القرآن للإسلام صحافتها وإذاعتها وكتاباتها وخطاباتها ومن آياته وحدها اهتزت الأجيال وتخلصت من قيود الجاهلية الأولى هذه النهضة لم تنبعث من نفس رجل واحد فتموت بموته بل انبعثت من أعماق النفوس لنشر الخير والسلام»[2] وهناك الكثير من الموضوعات بحاجة إلى مناقشة لكن تم تحديد موضوعات معينة لمناقشتها في هذه الدراسة التي قسمت إلى أربعة مباحث هي:

المبحث الأول– منهجية البحث.

المبحث الثاني– مفهوم الإعلام الإسلامي والتأصيل العلمي.

المبحث الثالث– الإعلام الإسلامي وعصر المعلومات والإسلام والأخر.

المبحث الرابع– دراسة مسحية للقنوات الإسلامية.

المبحث الأول
منهجية البحث

1- أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في القنوات الفضائيات الإسلامية كونها لم تعد تمتلك بريقها الأول وذلك لأنها استمرت على وتيرة واحدة ولم تحاول تنويع هذه الأساليب في المناقشة وعرض الأفكار أو في إنتاج البرامج بل ذهبت إلى ابعد من ذلك في أنها أصبحت سببا في زيادة الفتن وتمزق الأمة المسلمة أكثر من السابق فانقسمت بذلك الفضائيات الإسلامية بين يمين ويسار في الترويج للأفكار وموضوعات عفا عليها الزمن فعززت بذلك الصورة النمطية السلبية عن الإسلام انه فكر منغلق ولا يتقبل الأخر وغير مستعد للتطور وبسبب اختلاف مذاهب وتوجهات هذه الفضائيات فأصبحت الصورة اكثر قتامة بما نقلته من تناقضات وقضايا زادت من فرقة الأمة وتمزقها.

ولا يمكننا هنا تجاهل ما للإعلام الوافد من سطوة على المجتمعات العربية بما يضخ من أفكار وآراء ولذلك فالإعلام الإسلامي مسؤول عن انتقاء الأفكار الوافدة وتحديد اتجاهاتها وأهدافها والتأكيد على أن الخبر له تفسيره في الشريعة الإسلامية وأما التطور التقني والتكنولوجي فهو القاسم المشترك بين الحضارات وهو يمكن أن يكون عامل مساعد في المساهمة بالتوجه إلى الأخر وتوضيح أفكار الإسلام له وتنقيتها من كل شائبة تعرض لها(3)، ومن جانب أخر على الإعلام الإسلامي إن يتنبه إلى الأسس العلمية المناسبة في الدعوة والإقناع من خلال الأسلوب المرن الشفاف البعيد عن التعصب وأسلوب التخويف بهدف جذب الأخر.

ومن هنا تنطلق فكرة البحث في أهمية وجود فضائية إسلامية التوجه متسامحة الفكر معتدلة في الطرح الفكري والعقائدي معتمدة أصولاً علمية ومهنية في مخاطبة الجمهور المسلم من جهة ومخاطبة الأخر من جهة أخرى وأهمية اعتماد الأسس والمعايير العلمية في الإنتاج البرامجي. فالإسلام دين تسامح ورحمة وعلم فهو دين لكل العصور فمثلا قضية الإعجاز العلمي في القرآن قليلا ما يتم معالجتها في الفضائيات الإسلامية وهي قضية في غاية الأهمية خاصة في عصر يعتبر المعلومات هو الشريان المحرك للاقتصاد والسياسة والحياة الاجتماعية.

2- مشكلة البحث:

تتحدد مشكلة البحث بالتساؤلات الآتية:

1.ما الأسس المناسبة لإعداد برامج إسلامية جماهيرية تعتمد المعايير العلمية في إثارة الجمهور وتشجيعه على التفكير العلمي وتنمية قدراته الفكرية وزيادة الوعي بما يتفق ومتطلبات المرحلة؟

2.ماهي نسبة القنوات الإسلامية إلى الأنواع الأخرى؟

3.كم تشكل نسبة برامج الفئات(*) بين هذه البرامج؟

4.ماهي أهم الموضوعات التي تثيرها القنوات الإسلامية؟

5.ما هي أهم الموضوعات التي يفضل إثارتها لزيادة الوعي الثقافي الديني بين الجمهور؟

3- أهداف البحث:

1.تحديد مواطن الضعف والقوة في القنوات الإسلامية.
2.توضيح أسباب الضعف ومحاولة إيجاد الحلول المناسبة لمعالجتها.
3.بيان أهمية التخطيط واعتماد الطرق العلمية والاستعانة بما توفر تطورات تكنولوجيا المعلومات والاتصال عن بعد في تطوير أساليب الاتصال التفاعلي بهدف تحسين صورة الإسلام ومحاولة تخليص هذه الصورة مما شابها من تشويه متعمد.
4.الكشف عن مواضع القوة في الرسالة ومحاولة إبرازها بإتباع رؤية علمية وإستراتيجية دقيقة في الحوار.
5.تحديد المفاهيم والقيم التي تعمل على تجذير سلوكيات الإسلام الصحيح بعيدا عن التشدد الذي كان اهم أسباب تشويه صورة الإسلام ونفور الأخر.

ونحاول في هذه الدراسة البحث عن أفضل الطرق لتوظيف العلم إلى جانب المهنية الإعلامية في البرامج والقنوات الدينية؟ وكيف تقدم برامج ذات أهداف تشجع على التفكير العلمي وتساهم في عملية التنشئة الاجتماعية السليمة وتنير عقول الشباب الذي تاه في ممرات العولمة ولم يعد قادرا على التمييز بين الصالح والطالح وكيف يمكن لهذه الفضائيات إن تحسن من أدائها وتطويرها إعلاميا لتقدم صورة مشرقة عن الإسلام.

4- منهج البحث:

يعد هذا البحث من البحوث الوصفية التي تعتمد على وصف الظاهرة، أي وصف ما هو كائن وتفسيره وتحديد الظروف والعلاقات التي توجد بين الوقائع وتحديد الممارسات الشائعة وتسجيل الوقائع وشرح المداخلات ذات العلاقة(4)، واعتمدت الدراسة أسلوب المسح فالدراسات المسحية تعتمد جمع معلومات وبيانات عن ظاهرة للتعرف عليها وتحديد وضعها ومعرفة جوانب الضعف والقوة فيها لمعرفة مدى الحاجة لإجراء التغييرات(5)، فالمسح هو انسب الطرق التي تمكننا من التوصل إلى حلول للتساؤلات التي أثيرت في مشكلة البحث.

المبحث الثاني
مفهوم الإعلام الإسلامي والتأصيل العلمي

الإعلام الإسلامي كمفهوم يصنف ضمن الإعلام المتخصص كونه يتخصص في فرع معين من فروع الإعلام، وفي عصر الاتصال الالكتروني دعت الحاجة إلى تطور أنواع عديدة من الإعلام المتخصص وكان الإعلام الإسلامي احد هذه الأنواع ويقصد بالإعلام الإسلامي هو إن تكون المؤسسة الإعلامية إسلامية المضمون والشكل معا وتضم كافة الفنون الإعلامية بما يتفق وبنود (مؤتمر جاكارتا) حيث تتجلى أهمية الإعلام الإسلامي من إدراكنا للحاجة الإنسانية إلى الإسلام والى فهم حقيقة رسالة الإسلام فهناك الكثير من المسلمين لا يفهم الإسلام وقد ذكر احد الدعاة في برنامج ديني «إني أتوجه بالدعوة إلى الإسلام للمسلمين أولا وعندما انشره بينهم أتوجه بعدها إلى غير المسلمين»[*] وهذه هي الحقيقة فالمسلمون لا يعرفون دينهم حق المعرفة وكان لبعض رجالات الدين دور سلبي في صرف الناس عن التعرف على دينهم والقيم المبادئ التي يدعو إليها من خلال التفريط والتشديد.

ويحدد الإعلام الإسلامي كمفهوم هو «عملية تزويد الجماهير بحقائق الدين الإسلامي ونقل الإخبار والوقائع والمعلومات بصورة صحيحة ونظمه داخل الأمة الإسلامية وخارجها»[6] ومع دخول المنطقة العربية عصر الفضاء وامتلاكها لهذه التقنيات الحديثة في مجال الاتصال والمعلوماتية ظهرت العديد من القنوات االاسلامية وبكافة الاتجاهات هنا لابد من التفريق بين مصطلحي الإعلام الإسلامي والإعلام الديني وفق أمرين هما[7]:

الأول– أن الإعلام الديني أعم من الإسلامي لأنه يشمل الإسلام وبقية الديانات والملل الأخرى.

الثاني– إذا قصدنا بالدين الإسلام حصراً فإن الإعلام الإسلامي يكون أقرب إلى الدعوة لذا يفضل أن يطلق علية أعلام أسلامي أو برامج أسلامية بهدف التحديد مثال ذلك قناة (الرسالة، الفجر، وإقرأ...).

فللإعلام الإسلامي خصائصه وسماته المستقلة لذلك نجد أن البرامج الدينية التي تعرض على القنوات الفضائية والتي تتخذ لها شخصية أسلامية تتمتع بالتميز وكذلك لعدم وجود نماذج شبيهة لها في القنوات الأخرى.

والإعلام الإسلامي هو أعلام مسؤول ومتحفظ ويعتمد في توجهه على القاعدة الإيمانية التي رسخها بين جمهوره لذلك نجد إن العديد من القنوات الدينية حددت لها أهدافا لمسيرتها هي[8]:

1. نشر العقيدة الإسلامية والدين الإسلامي والتعريف بإحكامه وأصوله وقواعده.
2. المحافظة على تعاليم الدين والسلوك الإسلامي والتعريف بالحضارة الإسلامية والتوجه إلى العالم بلغات متعددة لخلق التقارب الثقافي والفكري معهم.
3. التعريف بالتراث والثقافة الإسلامية والعمل على إزالة كل تشويه فكري أو ثقافي تعرضت له جراء الدسائس من القوى المعادية للإسلام ومحاولة نشر الأفكار والقيم التي جاء من اجلها الإسلام وترسيخها في المجتمعات العربية.
4. تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام والمسلمين بنقل الصورة الواقعية عن هذه المجتمعات وأنماط حياتها وعاداتها وأخلاقها في التسامح وحب الأخر.
5. الاهتمام بتعليم ونشر اللغة العربية للناشئين والكبار خاصة بالنسبة للعديد من الدول العربية والإسلامية التي مازالت تعاني الفقر والتخلف بسبب الاستعمار.
6. جعل القنوات الفضائية الإسلامية منابر لنقل الرسالة الإسلامية بأسلوب متطور يتمتع بخصائص الإعلام المعاصر الذي يعتمد التشويق والجذب والإثارة من خلال شرح فضائل الإسلام وتعاليمه بقصص شيقة وجذابة وتشجيع الإنتاج العربي للافلام الإسلامية بهدف التعريف بشخصيات الإسلام ومآثرها، وتقديم الدعم لمؤسسات الإنتاج، وإنتاج الأفلام المتحركة (أفلام كارتون) الإسلامية للأطفال لتوعية النشء وتثقيفه دينيا وهناك بعض التطبيقات الناجحة مثال ذلك ما يعرض من أفلام كارتون على قناة الفجر الفضائية.

وقد حدد مؤتمر جاكارتا[*] في المادة الثالثة بعض البنود الواجب الالتزام بها لمن يعمل في هذا المجال وهي[9]:

1. التدقيق فيما يذاع وينشر ويعرض حماية للأمة الإسلامية من التأثيرات الضارة بشخصيتها الإسلامية وبقيمها ودرء الأفكار الهدامة عنها.
2. أداء الرسالة الإعلامية بأسلوب كريم حرصا على شرف المهنة والآداب الإسلامية.

3.الامتناع عن إذاعة ونشر كل ما يمس الآداب العامة أو يرغب بالجريمة أو يبعث على الرعب أو يثير الغرائز.

4.الامتناع عن إذاعة ونشر الإعلان التجاري في حالة تعارضه مع الأخلاق العامة والقيم الإسلامية.

ورغم أهمية هذه الموضوعات في تنشئة المجتمع كان لابد الاستفادة من عصر المعلومات والتقدم التكنولوجي بمهمة أخرى للإعلام الإسلامي وهي «تقديم الإسلام لغير المسلمين وتوضيح الصورة الحقيقة لمعاني الإسلام السامية البعيدة عن التعصب والغلو وشرح الصورة التسامحية وحب الحياة وإعمار الكون وحماية الذات الإنسانية فكريا وجسديا وعدم تعريضها للأذى وكذلك الحث على إتقان العمل وتكريم المرأة والتسامح مع الأديان الأخرى»[10].

- ما المطلوب من البرامج الإسلامية أن تقدمة؟
- ما الشكل المناسب للتقديم في عرض الأفكار والقيم والمبادئ التي دعا إليها الإسلام؟
- هل أسلوب المعلم من الأساليب المرغوبة اليوم في البرامج الإسلامية؟

بالطبع لا فعلى القائم بالاتصال أن لا يجعل من نفسه وصيا على الجمهور فيوجه ويرشد ويأمر بل عليه أن يعي متغيرات العصر وأن يحترم المستوى الثقافي والفكري للجمهور فيتوجه إليه بما يتناسب وهذا المستوى.

كما إن للفكر الإسلامي مبادئ محددة دعا إليها هي[11]:

1.الحرية الفكرية والبحثية في الإسلام بالمشاركة الايجابية وتأكيد غلبة العقل والعلم على جميع مظاهر الحياة.

2.الشورى في الإسلام استنادا إلى مبدأ الحرية الفكرية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[*].

3.التنشئة الاجتماعية في الإسلام تعتمد القرآن خلقا.

4.العدالة من أهم الركائز التي دعا إليها الإسلام.

5.المحافظة على التوازن الاقتصادي في المجتمع ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ﴾[**].

6.القوة والحكمة في الإسلام يجب إن تمارس بعلمية وعقلانية كذلك يجب التفريق بين الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي لان الشريعة «تشمل الأحكام العامة التي وردت في

القرآن وفي الثابت من سنة رسول الله وهي تخص الدنيا أما الفقه فهو اجتهاد العلماء ورجال الشريعة»[12].

والفضائيات الإسلامية تنطلق في عملها من وظائف الإعلام العامة وتتحدد بمبادئ تتفق معها وهي[13]:

1. التثقيف ونشر الوعي الديني بين الجمهور المسلم.
2. المساهمة في عملية التنشئة الاجتماعية وفق أصول الدين وتعاليم السنة النبوية والقرآن الكريم والتواصل الفكري بين الماضي والحاضر.
3. نقل المعلومات وتفسيرها وتبسيطها للجمهور.

وتركز النظرية الإعلامية الإسلامية على محورين أساسيين هما (الإستراتيجية والتكتيك) فالإستراتيجية هي مجموعة الأفكار والمبادئ التي تتناول ميادين النشاط الإنساني بصورة شاملة ومتكاملة أما التكتيك فهو الوسيلة لتحقيق الهدف أي الكيفية التي يتم بها تحويل المبادئ العامة الى خطط طويلة ومتوسطة وقصيرة المدى والأساليب المستخدمة في تنفيذها[14].

ان الإعلام الإسلامي بعد انتشاره من خلال الفضائيات لايمكن إن ننكر دوره في إحداث التغيير الاجتماعي في المجتمعات العربية والمسلمة فهناك الكثير من الأمور المؤثرة في بناء المجتمع وصلاحه وتحمل الإعلام الإسلامي هذه المسؤولية في نقل الأفكار والقيم الى شرائح المجتمع بموضوعية ومسؤولية[15]، فهو إعلام يحاول محاكاة المعايير الثقافية بناءً على مستوى إدراك الفرد وتفكيره كما انه يعتمد على دور الجماعة في نقل الثقافة الإسلامية والتأثير في المجتمع بمختلف الصور[16]، إن إستراتيجية الإعلام الإسلامي تكمن في نشر الثقافة الدينية ومبادئ وقيم الإسلام والتعريف بالهوية الإسلامية والحفاظ عليها والدفاع عن الفكر الإسلامي من جانب أخر وهذه ليست بالقضية السهلة فهناك مشكلات عدة تواجه الإعلام الإسلامي منها داخلية تتعلق بطبيعة القائم بالاتصال وتركيبة الخطاب الموجه من جانب ومشكلات خارجية تتعلق في عدم القدرة على التمازج مع الأخر في عصر العولمة، أما الشق الأول من المشكلة فيكمن في أسلوب الخطاب المنغلق والفوقي المعتمد على أساليب الخطب والمواعظ التي تستخدم في خطبة الجمعة متناسين الفرق بين حال الجمهور وهو يشد العزم ويخطو الخطى الى المسجد وبين جمهور منصرف الى اللهو

لذا فعلى القائم بالاتصال إن يبحث عن طرق وأساليب لإثارة هذا النوع من الجمهور وجذبه إليه وهنا يقترح احد خبراء الإعلام الإسلامي «انه يجب أن تكون مكونات الرسالة الإسلامية متمازجة بين الخطاب وثوابته وبين مهنية الإعلام لإيجاد صيغ مؤثرة وفاعلة تصل الى المتلقي»[17] وهناك جملة من الخصائص التي تفرد بها الإعلام الإسلامي عن غيره من الإعلام المتخصص هي[18]:

1. إن الإطار العام للإعلام الإسلامي ليس لأحدٍ من البشر الفضل فيه لأنه من الله سبحانه وتعالى أوحى به الى النبي ﷺ.
2. الارتباط الحي بين المبادئ العامة للإعلام الإسلامي وبين الممارسة العقلية لها من خلال تقييم الأساليب الإعلامية المختلفة للأنبياء والمرسلين.
3. يستمد القائم بالاتصال إرادته من ذاته فهو لايمارس العمل الإعلامي إرضاء لفرد أو جماعة إنما إرضاء لذاته الداعية إلى شيوع الخير وانتشاره.
4. يعمل القائم بالاتصال في إطار أهداف واضحة ومحددة سلفا.
5. يتسم مضمون الرسالة الإعلامية بالدقة ويرتبط بالأهداف الموضوعة وخصائص المستقبلين.
6. ان جمهور هذا النوع من الإعلام معروف بخصائصه النفسية والاجتماعية وقد قسمت سورة البقرة إلى الأنواع الآتية (جمهور مؤمنين وجمهور منافقين وجمهور كافرين) ولكل نوع خصائصه وسماته المعروفة.
7. تكمن القوة الذاتية في الإعلام الإسلامي بسرعة الانتشار معتمدة على سلامة التخطيط وترتيب الحجج ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ ﴾[*].
8. اعتمد الإعلام الإسلامي الأسلوب الموضوعي القائم على التحليل والوضوح والتأمل الذي ينمي ملكة التفكير.

ان مهام الإعلام الإسلامي اليوم هو التصدي الموضوعي لكل الافتراءات التي تهاجم الإسلام وان يبتعد عن الخطاب المتشنج والغوغائي بإيجاد صيغ مشتركة وموحدة للخطاب[19]، ومن الملاحظ إن هناك زيادة في عدد القنوات الإسلامية في الوطن العربي ويبرره البعض إن الأنظمة السياسية أصبحت لاتنظر إلى الإعلام الإسلامي كخصم وهو السبب الذي دعا سابقا إلى إقصائه من الساحة ومع ذلك فان هذه القنوات تفتقر إلى

المنهجية العلمية في التوجه فالقنوات الإسلامية الخليجية تركز على العمليات الانتحارية وأخرى منشغلة بالفتاوى على الهواء التي تعد من أسباب تراجع الفكر الإسلامي وتدهور الأمة بسبب تشتت الإفتاء وعدم الاتفاق في الإحكام[20]. وتواجه الفضائيات الإسلامية العديد من التحديات أبرزها ضعف التخطيط والافتقار إلى الأسلوب العلمي في مخاطبة الأخر وعدم كفاية الإنتاج المحلي لتغطية مساحة البث الواسعة[21]، كذلك هناك مصطلحات ظهرت لم يعمل الإعلام الإسلامي تحديد مفاهيمها مثل العولمة والشرق الأوسط الكبير والخصخصة فمسؤولية الإعلام الإسلامي هو شرح أبعاد هذه المصطلحات من خلال الحوار مع ذوي الاختصاص بهدف تنوير المجتمع وتوعيته لطبيعة التحديات التي تواجه الأمة[22]، ومن ابرز القنوات الإسلامية على سبيل المثال قناة اقرأ[*][23]، وتطمح هذه القناة إلى العالمية في التوجه ووسطية المنهج وشمولية الأهداف وتحاول الابتعاد عن الموضوعات المثيرة للجدل والتي تضخم الفوارق وتزيد من الفتن ومقابل هذه القناة تظهر قناة المجد التي لا تبث أية موسيقى وتعتمد على التكنولوجيا الرقمية لتطوير موسيقى بديلة عبر مزجها بأصوات طبيعية مثل زحمة السير والرياح وقد حققت هذه المحطة أرباحا توازي (80) ثمانون مليون دولار فضلا عن (3) ثلاثة ملايين يتم تحصيلها من عائدات الإعلانات[24]، ومن جانب أخر تظهر قناة الرسالة التي تتجاوز التحفظات وتعطي مساحة اكبر في الاندماج مع الأخر كما أنها لاتمانع من بث أغاني الفيديو كليب والموسيقى[25].

هذه نماذج لبعض الفضائيات الإسلامية فضلا عن فضائيات أخرى تحولت إلى أبواق دعاية تدعو لحروب أهلية وصراعات وهي معروفة وقد تم استبعادها من فئة الفضائيات الإسلامية في دراستنا الميدانية وتم احتسابها ضمن القنوات الحزبية، لذا فان الأساليب والأطر العلمية في الخطاب تعد من المسلمات المهمة لنجاح الرسالة الإعلامية واكتمالها وخاصة لهذا النوع من الإعلام المتخصص.

المبحث الثالث
الإعلام الفضائي الإسلامي في عصر المعلومات

إن التعامل مع التقنيات الرقمية وفهمها لها دور كبير في نجاح او فشل الرسالة الاتصالية فضلا عن انسجامها مع طبيعة الوسيلة وقد لعبت البرامج التربوية والدينية دوراً هاماً في نشر المعرفة والثقافة وكان لها دوراً فاعلاً في عملية التنشئة الاجتماعية ففي دراسة لإتحاد إذاعات الدول العربية ذكرت إن «البرامج الدينية في أغلب المؤسسات التلفزيونية العربية تتميز بارتفاع عدد ساعات البرمجة الأسبوعية لها والتي بلغت 23,5 ساعة في قناة أبو ظبي و7,5 ساعة في تلفزيون الكويت في حين تتراوح 7 ساعات في التلفزيون المصري وبين (6–5) ساعات أسبوعيا لكل من التلفزيون التونسي والأردني»[26] ومع ذلك فأن هناك الكثير من الموضوعات الدينية التي تم تجميدها ولم يتم تناولها بالشرح والتفسير مما جعلها تعاني الغموض وعدم الوضوح.

إن الإعلام العربي في أغلب صوره يقع تحت هيمنة السلطة السياسية وسيادة التوجيهات الحكومية لذلك تعاني الثقافة الإعلامية في العالم العربي من سيادة ثقافة الاستتباع للسلطة مما يؤدي إلى شيوع أنماط ثقافية في معظم المجتمعات العربية تسير في اتجاه لا يشجع على الممارسة الديمقراطية الحقيقية[27].

والثقافة العربية الإسلامية على نحو ما نجدها اليوم في البلاد العربية لا تتجاوز مجال الحدس والتخمين والمشاهدة العفوية ويشير أحد المفكرين العرب إلى هذا الموضوع بقوله «أن الثقافة العربية السائدة لا ندرك أبعادها وملامحها إدراكا علمياً فنحن اليوم بحاجة للتعرف على مقومات الثقافة العربية الإسلامية قديمها وحديثها معرفة علمية دقيقة كي لا نقر بما لا نعرف»[28].

فالمطلوب من الإعلام الإسلامي هو الموازنة في عرض القضايا ومعالجتها بهدف إرسال صورة ذهنية متوازنة للمتلقي والعمل على خلق التفاهم الذي يحقق نجاح الرسالة[29]، ونظرا لإتساع التراث الثقافي الإسلامي لابد للإسلاميين من تحديد أولويات في الاجتهاد تأخذ في الحسبان العلاقة القائمة في عصر التقنيات المعلوماتية الجديدة وتوفق بين الإسلام والحرية وبين الإسلام والديمقراطية وتشرح وتوضح القيم الإسلامية وفق مقومات المجتمع في عصر المعلومات[30]، وإن دخول تقنيات الحاسوب في العمل التلفزيوني أدى إلى إيجاد

طرائق إبداعية أحدثت تبديلات جذرية في العمل التلفزيوني حيث أصبح الحاسب جزءا مهما بـل هـو الجهـاز المعرفـي المولـد للإمكانـات التعبيريـة ومجـدد للشـكل اللغـوي الخـاص بالتلفزيون[31].

ومـن أبـرز التحـديات التـي تواجـه الإعـلام الإسـلامي فـي عصـر المعلومـات هـو الفجوة الرقمية، فهي تجمع بين جنباتها كل أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي والثقافي ولا يمكن اعتبارها مشكلة تكنولوجية لأن التكنولوجيا كانت دوماً منتجاً ثقافياً سواء في نشأتها أو استخداماتها[32].

ويعد انتشار البث الفضائي وتغيير قيم ومفاهيم الاتصال وتأثر الإعلام المعاصر بالانفجار المعرفي والثورة المعلوماتية فأنه ترك الطرق القديمة في محاورة الجمهور وأصبح يعتمد الدراسة العلمية وبيان سلبيات وسائل الاتصال الجماهيري ونقد المواد التلفزيونية وبيان أثرها الضـار علـى الكبـار والأطفـال– والسؤال هـو كيـف يصـبح الإعـلام الإسـلامي فـاعلاً ومؤثراً وايجابيـاً؟ وكيـف يـنجح فـي توصـيل الرسـالة الإعلاميـة فـي الـداخل والخـارج؟ وكيـف يحقق التفاعل بين المؤسسات الإعلامية والجمهور؟ فهذا أحد خبراء الإعلام يؤكد أن أهم خصائص الإعلام الجيد هو «الذي ينجح في جذب انتباه المتلقي وإدراكه وإحساسه بالمادة كمـا يسـهم فـي عمليـة الـتعلم والتـذكر والحفـظ وحـل المشـكلات ويعتمـد الإقنـا ع والتـأثير فـي السـلوك بهـدف تحقيـق التغيير»[33] ولكـي نتمتـع بـإعلام إسـلامي نـاجح علينـا أولاً وقبـل كـل شـيء اعتمـاد الأسـاليب العلميـة فـي التعامـل مـع الظـواهر واسـتخدام الأسـلوب العلمـي فـي التحليل لتحقيق النجاح المطلوب.

الإسلام والآخر:

تعرض الإسلام في السنوات الأخيرة إلى الكثير من التشويه والحروب الإعلامية التي ألصقت به صفات لا تنتمي إليه بأي شكل من الأشكال فقد أصبح النظر إلى الفكر الإسلامي هو فكر إرهاب ودعوة إلى العنف والقتل، لكننا لو عدنا إلى المبادئ التي دعا إليهـا الإسـلام وحـث علـى إتباعهـا انـه كفـل للأخـر حقـه فـي الاختيـار ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾[*] واعتبر المنتمين إلى الديانات الأخرى أهل كتاب حقوقهم مكفولة في عصر لم يكن يسمح لحرية الأديان إذ كان الناس على دين ملوكهم[34]، هذا فضلا عن مبادئ الحرية والمساواة

والشورى بين البشر بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية كل هذه المبادئ جرى عليها التعتيم وعدم التعريف بها بهدف تشويه صورة الإسلام وإضفاء صفات لا تناسبه ولا تنطبق عليه.

ففي دراسة أعدها المعهد الألماني لحقوق الإنسان عن صورة الإسلام في ألمانيا حيث أظهرت نتائج الدراسة التي نشرت عام 2006 تحت عنوان (الرهاب من الإسلام Islamophobia) «إن 83% من الألمان يرى إن الإسلام متعصب وان 71% يراه غير متسامح بينما يعتبره 60% غير ديمقراطي وان 91% من المستطلعين أفادوا أنهم لدى سماعهم لكلمة إسلام يذهب تفكيرهم نحو اضطهاد المرأة»[35] وهنا نجد إن نتائج الاستطلاع في نظر الألمان للإسلام هي سلبية للغاية في السنوات الأخيرة وذلك بسبب الحملات الإعلامية لمحاربة الإسلام فإن من أكثر المعوقات التي تواجه الإعلام الإسلامي اليوم هو «عجزه عن مجاراة الإعلام الصهيوني وحاجته إلى الدعم كي يقوم برسالته المنشودة فقد نجح الإعلام الصهيوني في تشويه صورة الإسلام والمسلمين في أذهان الغرب بلصق مختلف التهم كالعنف والإرهاب هذا من جانب ومن جانب أخر يعاني الإعلام العربي من انحراف قلة من رجاله وعمالتهم للغرب وبيع أقلامهم وضمائرهم للحكام»[36] فهذا التشويه لقضايا الإسلام في وسائل الإعلام الدولية ووكالات الإنباء أخذت عدة أوجه أهمها[37]:

1. تلوين المضمون الإخباري بما يسيء إلى هذه القضايا ويحقق مصالح الدولة صاحبة الوسيلة الإعلامية أو الوكالة.
2. عرض قضايا العالم الإسلامي بطرق مبالغ فيها ولااساس لها من الصحة في كثير من الدراسات الاستبيانية بهدف التحكم في ردود أفعال المستقبلين.
3. تقديم قضايا وأفكار وشخصيات العالم الإسلامي بمصطلحات معينة بهدف غرس مفاهيم معينة والقضاء على مفاهيم أخرى.
4. التزام الصمت تجاه قضايا إسلامية هامة حتى لايعرف الرأي العام العالمي بهذه القضايا.

ومن ابرز القضايا التي تبين مظاهر العداء للإسلام ومحاربته تذكرها الدكتورة ماجي الحلواني بالاتي[38]:

- عبد الله بن المقفع الفارسي المجوسي الذي ادعى الإسلام وألف العديد من الكتب عن الفكر الإسلامي ونقلها إلى الفكر الأوربي فاستغلت ضد الإسلام.
- سليمان رشدي الذي أثار حفيظة المسلمين بكتابه المشين (؟).

- والمؤلف الهندي الأصل بريطاني الجنسية قام بتأليف مجموعة افتراءات وكتابات مشينة ضد الإسلام كانت سببا في إهدار دمه.
- والكاتب الهندي الذي حاز على جائزة نوبل عن كتابه (بين المسلمين) الذي أساء فيه إلى الإسلام والمسلمين.

فضلا عن محاولات الإساءة اليومية والمستمرة من قبل العديد من وكالات الإنباء اليهودية على شبكة الانترنت وصلت إلى محاولات تحريف القرآن الكريم والمساس بآياته. كل هذه الأمور تدعونا إلى وقفة تأمل لأعادة النظر في الخطط والسياسات الإعلامية المرسومة للعديد من القنوات الاسلامية والبحث عن مخارج مناسبة لتقديم إعلام إسلامي ناجح بكل المقاييس.

المبحث الثالث
دراسة مسحية للقنوات الفضائية الإسلامية

إجراءات الدراسة

في هذه الدراسة تم إجراء مسح شامل للقنوات الفضائية بهدف استخراج نسبة الفضائيات الإسلامية مقارنة بالأنواع الأخرى وكذلك استخراج نسبة ما تمثله الفضائيات الإسلامية مقارنة بالقنوات المتخصصة كونها تمثل احد فروع الإعلام المتخصص (انظر الجدول رقم (1)) كما تم متابعة كل من هذه الفضائيات الإسلامية على مدى شهر رمضان للعام (1431هـ/2010م) بهدف إجراء دراسة مسحية للبرامج وذلك لما تمتاز به برامج هذا الشهر من الكثافة المعلوماتية والعلمية من جانب وضخامة الإنتاج من جانب أخر فضلا عن كثافة المشاهدة لهذا الشهر عن الأشهر الأخرى وتم تحديد القنوات (اقرأ، الرسالة، المجد) لتكون برامجها عينة التحليل كذلك لأنها تهتم بتنويع البرامج الإسلامية بين توعية وإرشاد ديني وفتاوى وعقيدة بينما هناك قنوات تتخصص في جانب واحد فقط فقمنا باستخراج النسبة المئوية لفئات الجمهور المستهدف (المرأة، الطفل، الشباب، عام) التي تتوجه إليها كل من هذه القنوات ومن ثم تحديد طبيعة الموضوعات التي تركز عليها من خلال برامجها واستخراج النسبة المئوية بهدف تحديد أهم الجوانب التي تركز عليها القناة فتم إجراء مسح شامل لكل ما تقدمه هذه القنوات من برامج ومتابعتها بدقة لتحديد أهدافها والجمهور

المستهدف واهم الموضوعات التي تعالجها (انظر الجدول رقم (2)) وقد تم استخراج هذه الاهتمامات على أساس الدقائق لأن الأعمال التلفزيونية تقاس بالزمن وتم إدخال البرامج الرئيسة في زمن الدراسة ولم يحتسب وقت الإعلان أو الوقفات الإرشادية والإعلانية ضمن التحليل.

جدول رقم (1) يوضح نسبة القنوات الإسلامية إلى بقية القنوات

القنوات	التكرار	%
العامة(*)	90	19,74
الإسلامية	46	10,08
غنائية	41	8,99
دراما (أفلام، مسلسلات)	35	7,67
دعائية حزبية(**)	30	6,57
TXT(***)	27	5,92
الإخبارية	24	5,26
صحية + علمية	24	5,26
رياضية	21	4,60
اقتصادية	20	4,38
ثقافية + تنمية بشرية	20	4,38
إعلانية	18	3,94
أطفال	12	2,63
تعليمية	11	2,41
قنوات أجنبية عامة	10	2,19
وثائقية	9	1,97
إخبارية ناطقة بالعربية	8	1,75
أسرة + مرآة	6	1,31

إخبارية بلغات أجنبية	4	0,87
المجموع	456	%100

من قراءتنا للجدول رقم (1) يتبين لنا إن القنوات الإسلامية احتلت المرتبة الثانية في عدد القنوات بعد العامة وهي تحتل المرتبة الأولى بالنسبة للقنوات المتخصصة بنسبة 10,08% مقارنة بالقنوات المتخصصة الأخرى من قنوات أفلام أو غنائية منوعة حيث شكلت الغنائية نسبة 8,99% والمسلسلات والأفلام نسبة 7,67% مقارنة للقنوات المتخصصة الأخرى.

جدول رقم (2) يوضح اهتمامات القنوات الإسلامية

تخصص القناة	التكرار	%
قنوات عامة(*)	8	17,39
TXT(**)	7	15,21
قرآن كريم	6	13,04
قرآن + محاضرات صوتية	6	13,04
أناشيد دينية	4	8,70
قنوات عامة محدودة(***)	4	8,70
موجهة بلغات أجنبية	4	8,70
سنة نبوية	2	4,35
حفظ قرآن	2	4,35
موجهة للشباب	2	4,35
قناة لبرامج الواقع	1	2,17
المجموع	46	%100

الجدول رقم (2) يبين اهتمامات القنوات الإسلامية اوما تخصصت به من طبيعة الموضوعات والبرامج فجاءت الموضوعات العامة في المرتبة الأولى بنسبة 17,39% أما قنوات (TXT) وهي قنوات معلومات تعتمد الأسلوب التفاعلي في البث من خلال البطاقات

الذكية لكن واجهتها تشبه الإذاعة وتبث في الأوقات العادية محاضرات صوتية فاحتلت المرتبة الثانية وبنسبة 15,39% وتأتي قنوات القران الكريم في المرتبة الثالثة بنسبة 13,04% كذلك يظهر لنا مؤخرا اهتمام بالمسلمين من القوميات واللغات غير العربية حيث ظهرت قناة ناطقة باللغة الانكليزية مثل قناة (الهدى) وقناة ناطقة باللغة الهندية مثل (الأزهري) و(النور) ناطقة بالفارسية وهذا يعطي مؤشرا إيجابيا يساهم في توضيح مفاهيم الإسلام لغير العرب وتقريبهم منه كما يساهم بالشرح ورسم الصورة الحقيقية للإسلام بهدف وصول رسالته إلى العالم فشكلت نسبة 8,70%.

وفيما يلي تحليل لبرامج القنوات (اقرأ، الرسالة، المجد) موضوع الدراسة:

جدول رقم (3) يبين الجمهور المستهدف في قناة اقرأ الفضائية

	د	%
عام	3250	59,79
شباب	1176	21,63
مرأة	420	7,71
أطفال	350	6,44
موجهة	240	4,42
المجموع	5436	100

بتأمل الجدول رقم (3) يتبين لنا أن قناة اقرأ تفضل الاهتمام بأكبر شريحة من الجمهور لذا نجد أن فئة عام تشكل نسبة (59,79%) وتأتي فئة الشباب في المرتبة الثانية بنسبة (21,63%) وجاءت فئة المرأة في المرتبة الثالثة بنسبة (7,71).

جدول رقم (4)يبين اهتمامات قناة إقرأ في طبيعة الموضوعات الإسلامية

	د	%
اجتماعية	1480	27,23

تاريخية	1066	19,61
فتاوى	910	16,74
عامة	670	12,33
اقتصادية	380	6,99
ترفيه	350	6,44
إعجاز علمي	280	5,15
صحية	60	1,10
سياسية	240	4,42
المجموع	5436	100

من قراءتنا للجدول رقم (4) يتبين أن اهتمامات القناة في المجالات الاجتماعية تتفوق على الموضوعات الأخرى فشكلت نسبة 27,23% والموضوعات التاريخية في المرتبة الثانية بنسبة 19,61% واحتلت فئة الفتاوى المرتبة الثالثة بنسبة 16,74%.

جدول رقم (5) يبين الجمهور المستهدف في قناة الرسالة

	د	%
عام	2212	41,55
شباب	1932	36,29
أطفال	690	12,96
مرأة	280	5,26
موجه	210	3,94
المجموع	5324	100

الجدول رقم (5) يبين توافق قناة الرسالة مع قناة اقرأ في اهتمامها الجماهيري حيث جاءت فئة عام في المرتبة الأولى بنسبة 41,55% وبعدها فئة الشباب في المرتبة الثانية بنسبة 36,29% وتوزعت النسب لبقية الفئات متقاربة مع سابقتها.

جدول رقم (6) يبين أهم الموضوعات الدينية التي تركز عليها قناة الرسالة

	د	%
اجتماعية	1450	27,24
فتأوي	840	15,78
عقيدة	756	14,19
عامة	690	12,96
ترفيه	560	10,52
تاريخية	472	8,87
إعجاز علمي	280	5,26
سياسية	150	2,82
اقتصادية	126	2,37
المجموع	5324	100

الجدول رقم (6) يبين كذلك توافقا مع قناة اقرأ من حيت الموضوعات التي تهتم بها إلا في جوانب قليلة حيث حصلت الموضوعات الاجتماعية على المرتبة الأولى بنسبة 27,24% وفئة فتاوى في المرتبة الثانية 15,78% واحتلت موضوعات العقيدة المرتبة الثالثة 14,19%.

جدول رقم (7) الجمهور المستهدف في قناة المجد

	د	%
عامة	3815	64,54
شباب	1446	24,46
أطفال	420	7,11
مرأة	140	2,37
موجه	90	1,52

المجموع	5611	100

وبعد قراءتنا للجدول رقم (7) نتوصل إلى حقيقة هو ان القنوات الإسلامية ذات الاهتمامات المتنوعة تتشابه في الفئات التي تخاطبها من الجمهور وهذا ما يوضحه الجدول حيث جاءت فئة عامة في المرتبة الأولى بنسبة 64,54% والشباب في المرتبة الثانية بنسبة 24,46% وهكذا لبقية الفئات ومن ذلك يتبن لنا إن القنوات التي تضع في منهاجها التوجه العام فإنها تضع خطط فرعية للاهتمام بالفئات وهذه ما نراه من خلال طبيعة الاهتمام البرامجي.

جدول رقم (8) أهم الموضوعات التي تركز عليها قناة المجد

	د	%
اجتماعية	1586	28,27
سياسية	1450	25,84
ترفيه	860	15,33
عام	560	9,98
فتاوي	520	9,27
عقيدة	370	6,59
تاريخية	160	2,85
اقتصادية	105	1,87
المجموع	5611	100

وكذلك الحال بالنسبة للموضوعات التي تركز عليها فاحتلت الموضوعات ذات السمة الاجتماعية المرتبة الأولى بنسبة 28,27% والسياسية في المرتبة الثانية بنسبة 25,84% وهذه خاصية انفردت بها قناة المجد عن الرسالة وإقرأ حيث أعطت مساحة زمنية للاهتمام السياسي فضلا عن تخصيص أوقات محددة لنشرات الإخبار حيث قامت الباحثة باحتساب أوقات النشرات مع فئة البرامج السياسية.

الاستنتاج

بعد تحليل الجداول نستنتج الأتي:

- ان القنوات الإسلامية احتلت مرتبة متقدمة بين القنوات الأخرى وبذلك أبطلت الأصوات التي تقول إن القنوات الإسلامية تشكل نسبة ضئيلة مقارنة بالقنوات الأخرى لكن هذه الزيادة في العدد لم يغير شيئا بل أخذت القنوات الجديدة تسير على خطى سابقتها دون أن تفكر بناحية التجديد والإبداع لخلق مجتمعات إسلامية واعية ومتفتحة.
- ركزت هذه القنوات على فئة الشباب وأهملت بقية الفئات في بعضها وأعطت مساحات بسيطة لها في البعض الأخر وهذا يشكل خللا في النسق العام.
- نجد أكثر موضوعات هذه القنوات تتوزع بين تاريخية وفتاوى وموضوعات عامة ومكررة فشغلت مساحات واسعة من ساعات البث بينما أعطت لقضية العلوم والتأصيل العلمي نسبة بسيطة في حين ونحن نعيش عصر المعلومات وعصر المعرفة التي تنساب بين أصابعنا فان هذا الموضوع يعد قضية مهمة للتعريف برسالة الإسلام العلمية التي جاءت لتنير الكون وتخرجه من ظلمة الجهل فهناك الكثير من الموضوعات والقضايا العلمية (كالإعجاز العلمي والتفسير العلمي للقرآن والسنة) التي تم إثباتها من قبل علماء الغرب وطرحها القرآن وفسرها قبل ذلك بقرون فهذه الموضوعات بحاجة إلى اهتمام وتطوير في التناول والعرض بأسلوب يتلاءم ومتطلبات العصر.

الخاتمة والمقترحات

1. اعداد كوادر إعلامية متخصصة في مجال الإعلام الإسلامي كذلك الاهتمام بتدريس الإعلام الإسلامي في كليات وأقسام الإعلام وعلوم الاتصال في الجامعات العربية بهدف تحقيق النظرة العلمية والفكر العلمي الإعلامي وتأصيل الجوانب الفكرية في العمل الإعلامي.
2. إقامة دورات مستمرة للعاملين في مجال الإعلام المتخصص بشكل عام والإعلام الإسلامي بشكل خاص إلى جانب محاضرات فقهية وتشريعية بهدف نشر الوعي الديني بين القائمين بالاتصال في مجال الإعلام الإسلامي ومساعدتهم على فهم الواقع وتقريبه

من مبادئ الإسلام الحنيف وخلق التقارب بين الفكر العلمي والقضايا العلمية في القران والدعوة إليه بأسلوب يتفق ومستجدات العصر.

3. الاطلاع على تجارب الأمم الأخرى ومحاولة تطوير الذات وفهم تطورات العصر واستيعاب تقنياته وتطوير الرسالة الإعلامية وتقديمها بما يتفق وأهداف الوسيلة.

4.فهم الجمهور الإسلامي والعربي ودراسته دراسة واعية والتعرف على جوانب النقص في فهم علوم الدين وأصوله ومحاولة نشر الأفكار الصحيحة واستبعاد الأفكار الخاطئة والدخيلة على الدين ونشر الوعي الديني والحث على التفكير العلمي الناقد مع الابتعاد عن الأسلوب المباشر في التوجه إلى الجمهور (أسلوب المعلم والمرشد) والابتعاد من الظهور بدور الوصي على الآخرين مع اختيار شخصيات تمتاز بالتوازن الفكري والعلمي لتقديم هذه البرامج والتخصص بها وعدم الإساءة إلى أنفسهم بتقديم أنواع أخرى.

هوامش البحث

(1) نبيل علي، الثقافة العربية في عصر المعلومات، الكويت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، سلسلة عالم المعرفة، ت295، 2001، ص388.

(3) مجموعة مؤلفين، الإعلام الإسلامي الواقع والطموح، عمان، دار النفائس، 2007، ص20.

(*) يقصد بالفئات الأتي (المرأة، الشباب، الطفل).

(4) سيد احمد مصطفى، البحث الإعلامي مفهومه إجراءاته مناهجه، الكويت، دار الفلاح، 2008، ص210.

(5) رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، دمشق، دار الفكر، 2005، ص193.

(*) حديث للداعية عمر عبد الكافي في برنامج (هذا ديننا) في قناة الشارقة بتاريخ 2010/4/18.

(6) مجموعة باحثين، الإعلام الإسلامي الواقع والطموح، مصدر سابق، ص21.

(7) مجموعة باحثين، الإعلام الإسلامي، مصدر سابق، ص21.

(8) سامي الشريف، الفضائيات العربية رؤية نقدية، القاهرة، دار النهضة، 2004، ص103.

(*) للمزيد من المعلومات في التعرف على تفاصيل بنود مؤتمر جاكارتا يمكن الرجوع الى كتاب (الإعلام الإسلامي الواقع والطموح).

(9) مجموعة باحثين، الإعلام الإسلامي، مصدر سابق، ص25.
(10) احمد عبد الملك، فضائيات، عمان، دار المجدلاوي، 200، ص77.
(11) احمد بدر، الرأي العام طبيعته تكوينه وقياسه ودوره في السياسة العامة، القاهرة، دار قباء، 1998، ص313.
(*) سورة الشورى الآية 38.
(**) سورة الحشر الآية 7.
(12) بسيوني إبراهيم حماد، دور وسائل الاتصال في صنع القرار في الوطن العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص324.
(13) منى حديدي وشريف درويش اللبان، فنون الاتصال والإعلام المتخصص، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2009، ص154.
(14) محمد منير حجاب، الإعلام الإسلامي، القاهرة، دار الفجر، 2003، ص31.
(15) سعيد مبارك أل زغير، التلفزيون والتغيير الاجتماعي في الدول النامية، بيروت، دار الهلال، 2008، ص17.
(16) محمد عبد العزيز الذهب، التربية والتغييرات الاجتماعية في الوطن العربي، بغداد، بيت الحكمة، 2002، ص155.
(17) مجموعة مؤلفين، الخطاب الإسلامي في عصر الإعلام المعلوماتي، عمان، دار النفائس، 2010.
(18) محمد منير حجاب، مصدر سابق، ص25−27.
(*) سورة يوسف الاية 108.
(19) مجموعة مؤلفين، الخطاب الإسلامي في عصر الإعلام المعلوماتي، مصدر سابق، ص408.
(20) نهوند القادري عيسى، قراءة في ثقافة الفضائيات العربية الوقوف على تخوم التفكيك، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص133.
(21) مجموعة باحثين، الإعلام الإسلامي الواقع والطموح، مصدر سابق، ص274.
(22) مجموعة مؤلفين، الخطاب الإسلامي في عصر الإعلام المعلوماتي، مصدر سابق، ص401.
(*) تأسست 1998/10/12 فحاولت تقديم العديد من البرامج وعملت على غرس روح التفاهم والحوار بين أفراد الأمة الإسلامية والحضارات الأخرى.

(23) محمد قيراط، الإعلام والمجتمع الرهانات والتحديات، الكويت، دار الفلاح، 2001، ص338.

(24) نهوند القادري عيسى، مصدر سابق، ص131.

(25) المصدر نفسه، ص132.

(26) اتحاد اذاعات الدول العربية، الجمهور العربي والبث التلفزيوني المباشر عبر القنوات الفضائية الوسط الحضري، تونس، 1998، ص53.

(27) عواطف عبد الرحمن، التعددية الإعلامية في العالم العربي التحديات والبدائل، بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد 585، آب/2008، ص27.

(28) عبد الله عبد الدائم، في سبيل ثقافة ذاتية، بيروت، منشورات دار الآداب، 1983، ص41.

(29) مجموعة باحثين، الخطاب الإسلامي في عصر الإعلام المعلوماتي، مصدر سابق، ص403.

(30) فريال مهنا، علوم الاتصال في المجتمعات الرقمية، دمشق، دار الفكر، 2002، ص588.

(31) فريال مهنا، إشكالية الجهاد في عصر المعلوماتية، دمشق، دار الفكر، 2005، ص17.

(32) عواطف عبد الرحمن، مصدر سابق، ص27.

(33) عبد الرحمن عيسوي، علم النفس الإعلامي، موسوعة ميادين علم النفس المجلد السابع، بيروت، دار الراتب الجامعية، 2004، ص95.

(*) سورة البقرة الآية 256.

(34) عبد الغني عماد، السلفية وإشكالية الأخر، بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد 324، 2006/2، ص72.

(35) هاينبر بيفليد، المعهد الألماني لحقوق الإنسان، صورة الإسلام في ألمانيا، ترجمة: فاديه فضة، بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد 356، 2008/10، ص81.

(36) عبد الرحمن عيسوي، مصدر سابق، ص92.

(37) ماجي الحلواني، مدخل الى الفن الاذاعي والتلفزيوني الفضائي، القاهرة، عالم الكتب، 2002، ص145.

(38) المصدر نفسه، ص155.

(*) تم إدراج القنوات الحكومية والقنوات الخاصة التي تنوع في برامجها تحت قائمة العامة.

(**) تم إدراج القنوات التي تمثل أحزاب وبعضها يتخذ غطاءا دينيا لكن تم استبعادها من فئة القنوات الدينية لأنها تخدم أفكار الأحزاب أكثر من الدين، وهناك قنوات تعبوية تمثل حكومات عربية أيضا تم إدراجها تحت هذه الفئة.

(***) TXT ويطلق عليها القنوات الفضائية الإذاعية وهي في الحقيقة واجه لقنوات المعلومات التي تعتمد البطاقات الذكية لتسمح بعرض المعلومات المطلوبة وهي تعمل بنظام الاتصال التفاعلي أي أنها توفر المعلومات بناء على طلب المستقبل وهي تربط بين البث الفضائي والانترنت وهناك واجهات لصحف الكترونية منها (صحيفة الحقيقة) وهي أول صحيفة الكترونية إسلامية تلفزيونية تعتمد نظام TXT في الوصول إلى الجمهور.

(*) وهي الأكثر انفتاحا تهتم بكل الفئات (شباب، أطفال، نساء) وتقدم الأناشيد الدينية بطريقة الفيديو كليب وتستخدم مذيعات لتقديم البرامج فضلا عن استضافة العديد من الشخصيات النسوية اللواتي يعملن في مجال الدعوة الإسلامية فضلا عن تقديم المسلسلات الدينية والمسابقات مثل قناة اقرأ الفضائية.

(**) ظهرت مؤخراً العديد من هذه القنوات على الفضائيات تستخدم واجهة الانترنت وتبث المحاضرات الدينية إلى جانب القرآن الكريم والأناشيد الدينية فضلا عن الفتاوى المباشرة على الهواء وهناك ممارسة الأولى من نوعها هو بث أول صحيفة الكترون إسلامية تلفزيونية (صحيفة الحقيقة).

(***) وهي قنوات تبث برامج إلى جانب نشرات إخبارية ومحاضرات دينية وبرامج أطفال لكنها لا تظهر النساء فيها ولا تبث الموسيقى أو الأناشيد الدينية مثل قناة المجد الفضائية.

مصادر البحث

القرآن الكريم

المصادر العربية

1. احمد عبد الملك، الفضائيات، عمان، المجدلاوي، 2000.
2. احمد بدر، الرأي العام طبيعته وتكوينه وقياسه ودوره في الساسة العامة، القاهرة، دار قباء، 1998.

3. بسيوني حماد، دور وسائل الاتصال في صنع القرار في الوطن العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراه (21)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
4. رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، دمشق، دار الفكر، 2005.
5. سعيد مبارك ال زغير، التلفزيون والتغيير الاجتماعي في الدول النامية، بيروت، دار الهلال، 2008.
6. سامي الشريف، الفضائيات العربية رؤية نقدية، القاهرة، دار النهضة، 2004.
7. سيد احمد مصطفى، البحث الإعلامي مفهومه إجراءاته ومناهجه، الكويت، دار الفلاح، 2008.
8. عبد الرحمن عيسوي، علم النفس الإعلامي، موسوعة ميادين علم النفس، المجلد السابع، بيروت، دار الراتب الجامعية، 2004.
9. عبد الله عبد الدائم، في سبيل ثقافة عربية ذاتية، بيروت، منشورات دار الآداب، 1983.
10. ماجي الحلواني، مدخل إلى الفن الإذاعي والتلفزيوني الفضائي، القاهرة، عالم الكتب، 2002.
11. محمد فريد عزت، دراسات في فن التحرير الصحفي في ضوء معالم قرآنية، بيروت، دار الهلال، 2008.
12. محمد قيراط، الإعلام والمجتمع الرهانات والتحديات، الكويت، دار الفلاح، 2001.
13. منى حديد وشريف درويش اللبان، فنون الاتصال والإعلام المتخصص، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2009.
14. محمد عبد العزيز الذهب، التربية والتغييرات الاجتماعية في الوطن العربي، بغداد، بيت الحكمة، 2002.
15. محمد منير حجاب، الإعلام الإسلامي، القاهرة، دار الفجر، 2003.
16. مجموعة باحثين، الخطاب الإسلامي في عصر المعلوماتية، عمان، دار النفائس، 2010.
17. بحوث وأوراق لعدد من المؤلفين، الإعلام الإسلامي الواقع والطموح، دار النفائس، 2007.

18. فريال مهنا، علوم الاتصال في المجتمعات الرقمية، دمشق، دار الفكر، 2002.
19. فريال مهنا، إشكالية الجهاد في عصر المعلومات، دمشق، دار الفكر، 2005.
20. اتحاد إذاعات الدول العربية، الجمهور العربي والبث التلفزيوني المباشر، تونس، 1998.
21. .د.نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ت295، 2001.
22. نهوند القادري عيسى، قراءة في ثقافة الفضائيات العربية الوقوف على تخوم التفكيك، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

المجلات:

1. عواطف عبد الرحمن، التعددية الإعلامية في العالم العربي التحديات والبدائل، بيروت، مجلة المستقبل العربي العدد 585، آب/ 2008.
2. عبد الغني عماد، السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة، بيروت، مجلة المستقبل العربي، ع324، 2006.
3. هاينر بيفلد المعهد الألماني لحقوق الإنسان، صورة الإسلام في ألمانيا، ترجمة فاديه فضة، بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد 356، 2008.